İslam Metafiziği

FİLOZOFUN AKAİDİ

Amentüyü Yeniden Anlamak

Gürbüz DENİZ

Eski Yeni

FCR YAYIN LTD.
Genel Yayın No | General Publication Number: 1939
FCR Sertifika No.: 46550
ISNI: 0000 0004 4657 1968
ROR ID: ror.org/00zznvq98

Alt Marka | Imprint: Eskiyeni
Yayın No | Publication Number: 423

Kitap Adı : İslam Metafiziği Filozofun Akaidi
Alt başlık : Amentüyü Yeniden Anlamak
Book Title : Islamic Metaphysics: The Philosopher's Creed
Subtitle : Reinterpreting the Articles of Faith.
ISBN : 978-625-8596-36-6
DOI : doi.org/10.70458/fcr.9786258596366

Yazar | Author: Gürbüz Deniz | orcid.org/0000-0002-9651-9645
Kurum | Institution: Ankara Üniversitesi
ROR ID: ror.org/01wntqw50

Yayın Türü | Publication Type: Kitap | Book – Monograph
Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish
Ebat | Dimensions: 13,5x21 cm
Baskı Sayısı | Edition: 1
Sayfa Sayısı | Pages: 197 (xii+185)

Yayım Tarihi | Publication Date: Haziran | June 2026
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Mizanpaj ve Kapak | Layout and Cover Design: FCR Yayın
Baskı ve Cilt | Printing and Binding: NY MATBAACILIK (Sertifika no: 50732)

Konu Kategorisi | Subject Categories
BIC: HRHT - İslam teolojisi | Islamic theology
BISAC: REL037060 - Din / İslam / Teoloji | Religion / Islam / Theology
THEMA: QDHK - İslam ve Arap felsefesi | Islamic and Arab philosophy
LC Classification: BP166 - İslam akaidi / İslam kelamı | Islamic theology / Doctrinal theology
DEWEY: 297.2 - İslam akaidi ve kelamı | Islamic doctrinal theology
WoS Category: Din | Religion
WoS Citation Topics Meso: 6.256 - Din | Religion
WoS Citation Topics Micro: 6.256.1835 - Teoloji | Theology
Scopus Subject Areas: 1212 - Din Çalışmaları | Religious Studies

Atıf Bilgisi | Cite as: Deniz, Gürbüz. *İslam Metafiziği Filozofun Akaidi: Amentüyü Yeniden Anlamak.* Ankara: FCR Yayın Ltd.-Eskiyeni, 2026.

© Tüm Hakları Saklıdır | All rights reserved: FCR YAYIN LTD.

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1 06050
Altındağ-Ankara/TÜRKİYE • Tel: +90 (312) 310 08 60
www.fcr.com.tr • fcr@fcr.com.tr

İslam Metafiziği

FİLOZOFUN AKAİDİ

Amentüyü Yeniden Anlamak

Gürbüz DENİZ

Ankara 2026

Yazar Hakkında

Gürbüz DENİZ

Lisans eğitimini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladıktan sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalında yüksek lisansa başladı. Prof. Dr. Hayrani Altıntaş danışmanlığında hazırladığı *Kâtip Çelebi'nin Eğitim ve Öğretim Anlayışı* başlıklı teziyle 1992 yılında yüksek lisans derecesini aldı. Doktora öğrenimini aynı enstitüde, yine Prof. Dr. Altıntaş'ın danışmanlığında hazırladığı *Hocazâde ve Ali Tûsî'nin Tehâfütleri'nin Mukayesesi* adlı çalışmayla 2000 yılında tamamladı.

2002 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak atanan Deniz, çalışmalarını İslam felsefesi, kelam-felsefe tartışmaları, insan hürriyeti ve varlık anlayışı gibi alanlarda sürdürmektedir. Klasik kelam-felsefe metinlerindeki tartışmaları mukayeseli biçimde ele almakta; ayrıca insanın metafizik konumuna ve Kur'an'ın kronolojik okunuşuna ilişkin metodolojik yaklaşımlar geliştirmektedir. Bu alanlarda kaleme aldığı çalışmaları arasında *Kelam-Felsefe Tartışmaları: Tehâfütler Örneği*, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* ve *Bilgi, Varlık ve Ahlak* sayılabilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Fecr Yayınları, Grafiker Yayınları, Litera Yayınları ve Eskiyeni Yayınlarından yayımlanmış çeşitli kitapları bulunan Deniz, halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yapmaktadır.

About the Author

Gürbüz Deniz completed his undergraduate studies at Atatürk University Faculty of Theology and then pursued graduate education at Ankara University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy. Under the supervision of Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, he earned his MA in 1992 with a thesis titled *Kâtip Çelebi's Approach to Education and Teaching*. He continued his doctoral studies at the same institute, again under Prof. Dr. Altıntaş, completing his PhD in 2000 with a dissertation titled *A Comparative Study of the Tehâfüt Works of Hocazâde and Ali Tûsî*.

Deniz was appointed as a faculty member at Ankara University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy in 2002. His research focuses on Islamic philosophy, the intersections of kalam and philosophy, human freedom, and conceptions of being. He examines classical kalam-philosophy debates comparatively and develops methodological approaches to the metaphysical status of humans and the chronological reading of the Qur'an. Among his publications in these fields are *Kalam-Philosophy Debates: The Example of Tehâfütler*, *The Metaphysical Foundations of Human Freedom*, and *Knowledge, Being, and Ethic*

He has authored several books published by the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı), Fecr Publishing, Grafiker Publishing, Litera Publishing, and Eskiyeni Publishing. Deniz currently serves on the faculty of Ankara University Faculty of Theology.

Kitap Hakkında

İslam Metafiziği Filozofun Akaidi
Amentüyü Yeniden Anlamak

Bu eser, İslam inanç esaslarını klasik kelamî çerçevenin ötesine taşıyarak Müslüman filozofların metafizik yorumları ekseninde yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel problemi, İslam akaidinin tarih boyunca hangi ontolojik ve metafizik temeller üzerinde yorumlandığı ve bu yorumların günümüz insanına ne tür düşünsel imkânlar sunduğudur. Eserde iman esasları yalnızca dinî kabuller olarak değil, aynı zamanda varlık, bilgi ve anlam sorunlarıyla ilişkili metafizik ilkeler olarak ele alınmaktadır.

Araştırmada Kitabî/Kur'anî ilkelerin temelinde, Farabî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi düşünürlerin görüşlerinden hareketle Allah, melekler, kitaplar, peygamberler, ahiret ve kader gibi iman esaslarının felsefî temelleri incelenmektedir. Özellikle Allah'ın birliği, tekliği ve aşkınlığı meseleleri zorunlu varlık, birlik, ehadiyet ve sebep-sonuç ilişkileri özelinde değerlendirilmekte; kelam, tasavvuf ve felsefe gelenekleri mukayeseli olarak analiz edilmektedir.

Eserin ikinci kısmında ise İslam metafiziğinin tarih boyunca ortaya çıkardığı medeniyet tecrübesi, ahlak anlayışı, bilgi üretimi ve toplumsal kurumlar üzerindeki etkileri incelenmektedir. Böylece metafizik ilkelerin yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik ve medeniyet kurucu sonuçlar doğurduğu ortaya konulmaktadır.

Sonuç olarak çalışma, İslam akaidini durağan ve tarih dışı bir inanç sistemi olarak değil, sürekli yorumlanabilen ve insanlığın güncel sorunlarına cevap verebilecek dinamik bir metafizik çerçeve olarak değerlendirmektedir. Bu yönüyle eser, çağdaş İslam düşüncesinde akaid, felsefe ve medeniyet ilişkilerine yönelik önemli katkılar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Metafiziği, Akaid, İbn Sînâ, Tevhid, İslam Felsefesi

About the Book

Islamic Metaphysics: The Philosopher's Creed
Reinterpreting the Articles of Faith.

This work aims to reassess the fundamental principles of Islamic creed (ʿaqīdah) beyond the confines of the classical kalām framework by situating them within the metaphysical interpretations developed by Muslim philosophers. The central question of the study concerns the ontological and metaphysical foundations upon which Islamic doctrines of faith have been interpreted throughout history and the intellectual possibilities these interpretations offer to contemporary humanity. In this respect, the principles of faith are examined not merely as religious doctrines but also as metaphysical principles intimately related to questions of being, knowledge, and meaning.

Drawing upon scriptural and Qur'anic foundations, the study investigates the philosophical underpinnings of the principal articles of faith—belief in God, angels, revealed scriptures, prophets, the Hereafter, and divine decree—through the perspectives of Al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna), and Al-Ghazālī. Particular attention is devoted to the concepts of divine unity, oneness, and transcendence, which are analyzed in relation to the notions of the Necessary Existent, unity (waḥda), absolute oneness (aḥadiyya), and causality. In this context, the traditions of kalām, Sufism, and philosophy are comparatively examined in order to reveal both their convergences and divergences concerning the metaphysical interpretation of faith.

The second part of the work explores the influence of Islamic metaphysics on the civilization it produced throughout history, focusing on its contributions to ethical thought, knowledge production, and the formation of social institutions. By doing so, the study demonstrates that metaphysical principles generate not only theoretical frameworks but also practical and civilization-building consequences.

In conclusion, the book argues that Islamic creed should not be understood as a static and ahistorical system of belief; rather, it should be regarded as a dynamic metaphysical framework that remains open to interpretation and capable of addressing the intellectual and existential challenges of the modern world. In this regard, the study offers a significant contribution to contemporary discussions concerning the relationship between creed, philosophy, and civilization in Islamic thought.

Keywords: Islamic Metaphysics, Creed, Ibn Sina, Tawhid, Islamic Philosophy

ÖN SÖZ

Öğrenmek ve öğrendiklerinden yeni yorum ve sonuçlara ulaşmak, insani bir edim ve erdemdir. Bir konu veya meseleye derinlemesine vâkıf olmak, o mesele hakkında özel okumaları ve odaklanmaları gerektirmektedir. Böyle okumalar ve ilgiler neticesinde yeni şeyleri fark etmek mümkün olabilmektedir. Okumalarımız ve bazı meselelere özel ilgimiz dolayısıyla anlamaya çalıştığımız İslam metafiziğine/Amentüsüne dair sorular ve cevapları bu kitapla gün yüzüne çıkmış oldu. Soruları şu şekilde özetlemek mümkündür: Müslümanlar nasıl bir metafizik düşünce ortaya koydular? Müslümanlar, felsefenin kendi ilim ve fikir dünyalarına girişiyle birlikte İslam inanç ilkelerini yeni bir okumaya tabi tuttular mı? Tuttularsa bu ilkeleri nasıl anlayıp analiz ettiler? Bu sorular, İslam inanç ilkeleriyle felsefe arasındaki ilişkiyi tarihsel bir düzlem üzerinden takip etmeyi zorunlu hâle getirmiştir. Hem bu soruları anlamaya yönelik merakımız hem de bu ilişkilerin başladığı tarihsel süreci anlama arzumuz sonucunda oluşan birikim ve kanaatlerimiz bu eseri vücuda getirdi.

Müslümanlar, İslami ilkeler bağlamında metafiziğe katkılarını, yaşadıkları çağın gereğince ortaya koydular. Bu çerçevede İslam inanç esaslarının, felsefenin ya da teorik düşüncenin vazgeçilmez meseleleri hâline nasıl getirildiğini, bizzat meselelerle ilgilenen Müslüman filozofların ve düşünürlerin yorum ve önerilerine yer vererek bir bütünlük oluşturacak şekilde ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmanın ana hedefi, felsefenin İslam düşüncesi içinde neye tekabül ettiğini temellendirmektir. Bu bağlamda birinci bölüm; İslam akaid esaslarının yani iman ilkelerinin varlıklarının, mahiyetlerinin ve isimlendirmelerinin nasıl anlaşılması gerektiği problematiğine ayrıldı. Kitabın öncelikli hedefi, bu bölümü oluşturan fikirleri ortaya koymaktır. Burada İslam iman ilkelerinin/esaslarının metafiziğin konusu olarak sürekli yoruma/tevile

ihtiyaç duyduğunu ve bunu yapmaya da imkân bulunduğunu belirginleştirmeye çalıştık. Ayrıca Müslüman filozofların İslam inanç esaslarını felsefenin vazgeçilmez meselesi hâline nasıl getirdiklerinin arka planı üzerinde de durduk.

Kitabın ikinci bölümü, İslam metafiziği ve İslam düşüncesinin teorik ve pratik olarak elde ettiği hasılaya/ürünlere tahsis edildi. Bu sebeple bu bölüm, daha somut veri ve sonuçlar içermektedir.

İslam metafiziği, bütün insanlara ilham kaynağı olabilecek kadar köklü-evrensel ve devrimci özü, dün olduğu gibi bugün de bünyesinde barındırmaktadır. Ancak bu özün yeniden insanlara konuşması, geçmişte kurgulanan hâliyle yaşadığımız çağdaki Müslümanlarla akrabalık/kurbiyet kurması tartışmalı ve zor görünmektedir. Bizim gayretimiz, kapasitemiz nispetinde, bu özün kaynaklarını ve daimî işlevselliğini; ilkeler, yorumlar ve bazı tarihî tecrübeler bağlamında ortaya koymaktır.

Kitabın hazırlanmasında birçok arkadaşımın, dostumun katkısı oldu. Dr. Hadi Ensar Ceylan, Dr. Y. Ramazan Başaran, Dr. Halim Yar'a eleştirel katkılarından dolayı müteşekkirim. Özellikle Selahattin Bektaş'ın malzeme teminindeki desteği ve bazı yorumları büyük katkılar sağlamıştır. Bunların yanında dil ve içerik olarak eserin kemale ulaşmasındaki katkılarından dolayı Prof. Dr. Mesut Okumuş, Prof. Dr. Adem Polat, Prof. Dr. Fuad Aydın, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, son okumayı yapan Dr. Ömer Gülen'e ve ayrıca isimlerini zikredemediğim katkı sağlayan diğer dostlara emekleri için bahusus teşekkür ediyorum.

Son olarak çalışmamızın tashih/redakte işlemlerini yapan Rufi Tiryaki'ye ve Eskiyeni Yayınları editörü Hüseyin Nazlıaydın'a ve tüm yayınevi çalışanlarına teşekkürlerimi iletiyorum.

Rabbim onlardan razı olsun.

Çaba bizden tevfik Allah'tandır.

Gürbüz DENİZ

Ankara-Mayıs 2026

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ **İX**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
İMAN İLKELERİ

A) BENZERSİZ VE ORTAKSIZ
Bir, Tek, O; Allah'a İman **3**
1. Giriş 3
2. Bir (Vahid) 5
3. Tek (Ehad) 10
4. O (Huve) 16
B) MELEKLERE İMAN NEDEN ÖNEMLİ? **21**
1. Giriş 21
2. İmanda Ontolojik Konum 23
3. Melekler mi Üstün İnsanlar mı? 27
a) İnsanların Üstünlüğü Hakkında İddialar 27
b) Meleklerin Üstünlüğü Hakkındaki İddialar 30
c) Meleklerin Görevleri 32
4. Ahlakiliğe Teşvikte Meleklere İman 37
5. Filozofun Gözüyle Melekler ve Melekût Âlemi 39
C) VAHİY/KİTAP **43**
1. Giriş 43
2. Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy 44
a) Şamanizm 44
b) Zerdüştilik/Mecusilik 45
c) Maniheizm 47
d) Hinduizm 47
3. Yahudilikte Vahiy 49
4. Hristiyanlıkta Vahiy 52
a) Hristiyanlıkta Tanrı-İnsan İlişkisi 52
b) Hristiyan Kutsal Metinlerde Vahiy 53
c) Hristiyanlık Kutsal Metinlerinde Tanrı-İnsan İlişkilerinden Biri: Rü'yet Rüya Risalet ve Resuller 54
d) Hristiyan Kutsal Metinlerine Göre Havarilerin Vahye Muhatap Oluşları 56
e) Hristiyan Kutsal Metinlerine Göre İnsanlar da Vahye Muhatap Olmuşlardır 57
5. İslam'da Vahiy ve Risalet 58
a) Giriş 58

b) İslam İnancında Vahyin Varlık İmkânı 59
c) Vahyin Konumlandırılmasında Yeni Yorumlar ve Karşılaştırmalar 65
D) PEYGAMBERLERE NEDEN İMAN EDERİZ? 73
1. Giriş 73
a) Nübüvvete Genel Bakış 73
2. Hz. Peygamber'in Ahlak İlkeleri 82
E) KADERİN ARKA PLANI 91
1. Giriş 91
2. Kader Problemleri 92
F) DİRİLİŞ/MEAD 106
1. Giriş 106
2. İbn Sînâ'nın Bedensel Dirilişin İmkânsızlığı Hakkındaki İddiaları 108
3. Tartışmalar ve Öneriler 110
4. Dirilişin İmkânına Dair Yeni Bir Yorum ya da Anlama 114
5. Ahirete İnanmanın Hedefi 118

İKİNCİ BÖLÜM
İSLAM METAFİZİĞİNİN FELSEFİ TEMELLERİ VE KAZANIMLARI
1. Giriş 121
2. İslam Düşüncesi İçin Zemin Hatırlatması 123
3. İslam Felsefesinin İslam Düşünce Mirasına Etkileri 132
4. İslam Düşüncesinin Teferruatta Etkilendiği Bazı Kadim İnanç ve Kültürler 136
5. İslam Düşünce Sisteminde Dinin Yorumlanma Yöntemi 140
6. İslam Düşüncesinin Özgün ve Ayırt Edici Özellikleri 143
a) Mantıkilik ve Tutarlılık 143
b) Akıl-Nakil Birlikteliğinde Yorum 146
c) Diğerini/Ötekini Anlamak 149
d) Yalnızca O'na Yönelmek 151
e) Dini Bilime ve İctihada İndirgemek 153
f) İnsanın Önemi ve Ayrıcalığı 157
g) Mabedin Kutsallığı 163
h) Adalet Hassasiyeti 165
k) Özgürlük ve Tercih Serbestliği 168
l) Eleştiri ve İhya (Değişebilir ve Sürdürülebilir Bir Yapı) 169

SONUÇ YERİNE 171
KAYNAKÇA 173
DİZİN 183

GİRİŞ

Bu kitabın birinci bölümü, iman ilkelerinin birbirleriyle ilişkilerinin tutarlılığı ve bu ilkelerin günümüzdeki meseleleri anlamada bizlere neler söyleyebileceğinin açılımına ayrılacak. Bu çerçevede, her inanç ilkesine, sahip olduğu varlık mertebesine göre konum verilip anlamlandırılacaktır. Bu durumun, mümin insanın imanla ilişkisinin bağlantısını sağlam kurmasına imkân hazırlayacağını düşünmekteyiz. Aynı zamanda tarihte ve günümüzde yanlış ve tutarsız anlamaların önüne nispeten geçilmiş olunacaktır. Bundan kastımız, tarihsel evrilmelerden, iman ilkelerinin maksadının dışına savrulmasının açmazlarını yeniden yorumlamaya gayret ederek bir bütünlük ve tutarlılık zemini oluşturmaya çalışacağız.

Amentü üzerine geçmişte ve günümüzde birçok yorum yapıldı, söylemler geliştirildi. Bu söylem ve yorumlar, felsefi bakış açısından ziyade, diğer ilim erbabının söylemlerinin yorumları bağlamındadır. Biz ise bu eserde, filozofların yorumları ve Kur'an'ın tanımlamalarına yer vermeye çalışacağız. Burada en çok dikkat edeceğimiz usul, ilkelerin birbirleriyle ontolojik ilişkileri ve bütünselliği olacaktır. Bütünsellikle beraber anlam tutarlıklarına azami düzeyde riayet edilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde, zikri geçen inanç ilkeleri temelinde nasıl bir medeniyet yolunun izlendiği somut veriler üzerinden ortaya konacaktır. Aynı zamanda bu çıkarımlardan hareketle 'neleri kabul etmemiz ve neleri terk etmemiz gereklidir' şeklinde önerilere de yer verilecektir. Her medeniyet, dayandığı asıllar üzerinde hayat bulmaktadır. Dün olduğu gibi bugün de bu metodoloji terk edilmiş değildir. Müslümanların inançlarından ve ahlaki ilkelerinden hareketle geçmişte ortaya koy-

dukları bakış açıları ve medeniyet pratikleri bugün de birçok açıdan insanlara yol gösterecek güçte görünmektedir. Bunları bu kitabın ikinci bölümünde somut veriler bağlamında temellendirmeye çalışacağız.

Medeniyet başarımız, bilimsel ve teknolojik olmaktan ziyade ahlaki esas ve pratikleri dikkate aldığı için uzun ömürlü olmuştur. Ancak bu meselelerdeki durağanlığımız, iş üretememiz, bilimsel ve teknolojik çıktıların gelişmesiyle ahlaki duruşumuzu rencide etmiş ve yenilgiye uğratmıştır. Bugün yeniden güçlü var oluş ortaya koymamız için başta ahlaki duruşumuzu tahkim etmek ve bunun yanında da bu duruşu koruyacak bilimsel ve teknolojik kazanımlara acil ihtiyacımızı güçlü bir şekilde ortaya koymamız zorunluluk arz etmektedir.

BİRİNCİBÖLÜM

İMAN İLKELERİ

A) BENZERSİZ VE ORTAKSIZ
Bir, Tek, O; Allah'a İman

1. Giriş

Bu başlık altında, İslam metafizik anlayışında Allah'ın her şeyin sebebi ve illeti olması bağlamında Bir'liği, yücelik makamında Tek'liği ve gayba ilişkin hiçbir şekilde kendisine eş koşulamaması nedeniyle, O (Hüviyyet) tarzındaki Tanrı inancı analiz edilecektir.

Tanrı hakkında yazmak, O'nun mutlak varlık olması nedeniyle zor ve problemlidir. Buna rağmen tarihte ve günümüzde herkes, kendi tanrısı hakkında bir şeyler söyleyip yazmakta; bazıları ise Tanrı'nın yokluğu hakkındaki iddialarını dillendirmektedir. Başkaları da Tanrı diye bir kaygıları/problemleri yokmuş gibi davranmaktadır.

Kanaatimizce inanç ve düşünce tarihinde, Tanrı'nın tekliği, eşsizliği, birliği, yaratıcılığı ve kuşatıcılığı hakkında en makul akli söylemler/yorumlar; İslam metafiziğinin oluşmasıyla insanların düşünce dünyasına konu olmuştur. Özellikle İslam'a inananların önceledeği, ortaya koymaya çalıştığı Tanrı anlayışı; Müslüman filozofların yorumlarıyla insanların zihinlerini daha belirgin ve mutlakçı bir anlayışa yöneltmiştir.

İslam metafiziğinde bu mevzular hakkında üç önemli akım bulunmaktadır. Birincisi, kelamcıların anlayışı olan tenzihçi (negatif teoloji) yaklaşımdır. Bu yaklaşım, genel Müslüman çoğunluk üzerinde etkilidir. Bu anlayışın temeli, "Tanrı'nın

hiçbir şeye benzemediği"[1] ayetine referansla bir doktrin oluşturma şeklindedir. Bu doktrin, diğer cephesi ile Mutezili ve ilahiyatçı filozofların kanaatlerine aksülamel olacak yaklaşımları merkezî konuma getirmiştir. Bu grup mensuplarının Tanrı anlayışları; -ekolün cedelci olmaları nedeniyle- kavga, münazara ve münakaşa (cedel) neticesinde ortaya çıktığından çoğunlukla sistematik, tutarlı ve bütüncüllüğü konusunda şüpheler uyandırmaktadır.

İkinci yaklaşım, felsefeden özellikle de Platon, Yeni Platonculuk ve kadim mistik kültürlerden etkilenen yaklaşımlardır ki sufilere aittir. Bunların en belirgin özellikleri, Tanrı'nın varlığa tecellisini ontolojik düzlemde anlamış olmalarıdır. Özellikle (son döneminde) Gazzâlî ve İbnu'l-Arabî, bu ekolün öne çıkan temsilcileri olarak belirginlik kazanmışlardır. *"Allah, yerlerin ve göklerin nurudur."*[2] ayeti ekseninde Tanrı'yı mümkün varlık üzerinden konumlandırmaya gayret etmişlerdir.[3]

Bu iki ekolün dışında her iki ekolden nemalanarak kendilerince orta yolcu bir Tanrı anlayışı benimsemeye çalışan bazı müfessir ve fakihler de bulunmaktadır ki bu kişilerin görüşleri genellikle çelişik ve tutarsızlıklar içermektedir. Bunların arasına bazı edebiyatçıları katmak da mümkündür. Bu anlayışlar, öyle ya da böyle, asli hareket noktalarını bir şekilde yorumladıkları Kur'an'a ve sünnete dayandırmaktadırlar.

Müslüman toplumlarında az da olsa agnostiklerin ve zındıkların üzerinde durdukları Tanrı anlayışları ya da söylemleri de kendilerine bir şekilde yer bulmuştur. Bütün bu ekoller ya da gruplar, hakikatin bir cephesinden hareketle meseleye bakmaya çalışmışlardır. Kanaatimizce hakikatin (Hakk'ın) tek bir cephe ile anlaşılması zor ve hatta imkânsızdır.

---

1 Bkz. Şûrâ, 42/11.

2 Nûr, 24/35.

3 Gazalî, *Mişkâtu'l-Envar/Nurlar Âlemi*, çev. Şadi Eren, DİB Yayınları, Ankara 2014, s. 36. vd.

Oluş ve bozuluşa tabi bir varlığın, oluş ve bozuluşa tabi olmayan bir varlığı anlamlandırması hiçbir zaman kelimenin gerçek anlamıyla mümkün değildir. Bu nedenle bu mesele ile ilgili yapılan her yorum, söylenen her söz, hakkın hiçbir zaman mutlak varlığına vukufiyeti temin ettirememektedir. Bununla beraber mutlak varlığın varlığına akli olarak ulaşmamız, O'nu inkâr etmekten daha çok, akli bir zeminde bulunmakta ve daha fazla teori üretmemize imkân sağlamaktadır. Yokluğunu kabul ise hiçbir teori üretmeye imkân bulamamak demektir. Çünkü yokluk, bilginin konusu değildir. Bu bağlamıyla Tanrı'nın varlığını kabul etmek, bir varlığı kabul olduğundan O'nun hakkında konuşmak ve akıl yürütmek, O'nun yokluğunu iddia edenlere nispetle daha makuldür. Çünkü hakkında söz söylemenin ya da akıl yürütmenin mümkün olmaması nedeniyle yokluk; akli olma nasibini yitirmektedir. Bu sebeple Allah'ın varlığını kabul ile O'nun birliği, tekliği ve varlığı hakkında konuşmak daha mümkün bir zeminde görünmektedir.

Zorunlu'dan mümküne, mümkünden Zorunlu'ya, eserden müessirin varlığına varmak, insanın inanması için doyurucu yol olarak tarihte ve günümüzde kabul görmüş ve görmekte olan argümandır. Bu temellendirme öyle veya böyle Müslümanlar özellikle de Müslüman filozoflar tarafından geliştirilmiş ve kendi metafiziklerinin ana konusu hâline getirilmiştir.

2. Bir (Vahid)

Eserden müessire gidiş ya da son sebepten İlk Sebeb'e ulaşma, öncelikle insan aklının varlığı anlamadaki bedihi/huzuri bilgisine göre bilmeyi öncelemektedir. Yeni bilgilerin üretilmesi için varlık hakkında akli çıkarımlarda bulunmak, insanda bu bilgilerin zorunlu nüvesinin tabiatında bulunduğunu ihsas ettirmektedir. Hiçbir şey bilmiyorsam, başka bir şey

bilme imkânım yoktur. Çünkü bilme süreçleri, kıyasladır. Kıyas ise ancak ön bilgi ile mümkündür.

Eser-müessir, hareket-hareket ettirici (muharrik), düzen-düzenleyici anlayışı,[4] bilinen en eski, felsefi metinlerden ve kutsal kitaplardan bize kadar değişmeden gelen 'Mutlak' ve mukayyed varlıkların birbirleriyle bağlarını anlama formülüdür. Akıl, ancak bir sebep-sebepli bağlamıyla eşyayı/varlığı bilebilmekte, anlayabilmektedir. Sebep-sebeplilik yoksa, kaos ya da yokluk ile karşı karşıyayız demektir. Sebepliliğin sıra düzeni bizi ya sıra düzenin sonsuzca bir döngüsüne götürür ya da sıra düzeni üst bir varlıkta sonlandırmak zorunda bırakır.[5] Sıra düzenin sonsuzca devamı (kısır döngü) insan zihninin kavrayış yeteneğinin dışına çıkmak olduğu için bu anlayışı kabul edersek, varlığı anlamayı belirli bir aşamadan sonra anlaşılmaz bir yapıya büründürmüş oluruz. Bunun yanında yine bir sebeplilik sıra düzeninde başta, sonda ya da ortada bir sebebi atladığımızda, anlayamadığımızda bu sefer de varlığı, bilmeme ve bilememe gizemliliğine büründürmüş olmaktayız. Nitekim bu gizemlilik anlayışı, hurufi/mitik zihniyet olarak insanları cezbetmiş, cezbetmekte ve çoğu kez insanları anlamsızlığa mahkûm etmektedir. Sıra düzenin sonsuzluğunu kabul etmek, bir anlam araştırmasına imkân tanımadığı için neticede agnostik/bilinemezci bir varlık anlayışını temsil etmektir. Her ne kadar bu anlayış sahipleri kendi kendilerini tatmine uğraşsalar da nihai manada eşyayı anlamayı öteledikleri için bu iddiaları bile kendi içinde anlamsız kalmaktadır.

Mümkün varlık, kendi kendisinin faili olamaması nedeniyle başka üstün bir varlığın varlığına (el-Mevcudu'l-Evvel'e,

---

[4] Düzen, düzenlilik fikri, ilahî bir planın kâinatta var olduğuna ve bunun da bir faile işaret ettiğini Yüce Kitap bize telkin etmektedir. Bkz. Bakara, 2/22, 164; Zümer, 39/5; Nebe, 78/6-16.

[5] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 472.

Müsebbibu'l-Esbab'a) muhtaçlığını gerekli kılmaktadır.[6] Bu muhtaçlık, sonsuz olur ise orada anlamlılığı bulmamız imkânsız hâle gelir. Çünkü o onun, diğeri öbürünün... ve insan aklının bu hepsi birse en alttaki sebeplinin de bir üst sebebe muhtaç olmaması anlayışını doğurması gerektiğine amirdir. Bu muhtaç konumdaki varlıkların muhtaçlıkları ya kendi zatları ile giderilmeli ya da zatlarının dışında başka bir güce dayanmalıdır. Kendilerinde bu güç, bu kudret yoksa daha üst bir gücün olması ve bu gücün de kendi kendinin varlığının var edicisi olması gerekli görülmektedir.

Bütün muhtaç varlıkların varlığına sebep olan fakat kendisi zatından var olan 'İlk Varlık', akli düzlemde bütün kâinatı anlamlandırmak için 'Zorunlu Varlık' mertebesinde bulunmaktadır. Buna 'Zorunlu Varlık' (Vacibu'l-Vücud) demekteyiz.[7] Bu çerçevede 'Zorunlu Varlık', mümkün varlıkların, varlıklarını kendisinden almaları sebebiyle zorunludur. Çünkü İlk (Evvel) olması, kendisinden önce herhangi bir varlık ya da şey bulunmadığı için varlığının bir şeye veya varlığa dayanmasının imkânsız olması demektir. Ancak O var olduktan sonra her şey var olduğu için her şeyin O'na dayanması, O'nun fiili olması, aklen makul bir yaklaşım olarak algılanmalıdır. Bu an-

---

[6] "Eğer bir İlk Neden olur ise bu durumda O, bütün varlığın ve varlıktaki her bir hakikatinin nedenidir." İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 454.

[7] Burada Zorunlu Varlık tabiri, başkası tarafından kendisini zorlama, zorlanma anlamında bir zorunluluk olmayıp, bir varlığın olması gereken durumdan başka türlü olmasının imkânsız olması anlamında kullanılmaktadır. Vacibu'l-Vücud tamlaması, Aristoteles tarafından şu anlamlarda kullanılmaktadır: "1. Zorlama sonucu, yani doğal eğilimimize zıt olması bakımından zorunlu olan; 2. Kendisi olmaksızın İyi'nin olmasının imkânsız olduğu anlamında zorunlu olan; 3. Başka türlü olması mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda var olmasının mümkün olduğu anlamında zorunlu olan." Aristoteles, *Metafizik*, c. II, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993, s. 169.

layışta 'Zorunlu Varlık'ın kabulü, Allah için zati ya da zatında değil nispi yani başkası (mümkün varlık) dolayısıyladır. Bütün mümkün varlıklar, varlıklarının ortaya çıkmasına sebep olan bu Zorunlu Varlık'tan dolayı, bu cihetle yani Allah'ın fiili olmaları yönüyle kendi kendilerine mümkün olan bu varlıklar, Allah'ın mutlak ilmi dolayısıyla nispi olarak zorunlu varlık (vacip li-gayrihi) içinde mütalaa edilmektedirler. Bununla beraber her varlık O'ndandır. O, her şeyin ilkesidir. O, kendisinden sudûr edenlerden biriyle asla aynileştirilemez.[8]

"*Yaratan bilmez mi?*"[9] ilahî beyanı, her var olanın, Allah'ın ilminin bir gereği olarak var olduğunu bize öğretmektedir. Çünkü ilahî bilgi; oluşsal (husuli) ve kabuli olmayıp huzuridir. Bu hazır bilgi de kadim olduğundan, var olan her varlık, Allah'ın ilminde, kudretinde, iradesinde ve yaratımında ezelden mevcuttur. Yani bilmek, yaratmak, ihtiyarda bulunmak ve irade etmek, varlık olarak bir ve tektir. Böylece Allah'ın birliği, her şeyi bir gayeye bir olarak yöneltmektedir. Bu anlamıyla Allah'ı birlemek, her şeyin faili olarak O'nu kabul etmek demektir. Filozoflar bu hususu, Allah'ı Müsebbibu'l-Esbab (Sebeplerin Sebebi) diye tesmiye etmekle temellendirirler. Yani fail; fiilini bilir ve O, onu irade ve idare eder.

Sebepli varlık, insan bilgisine konu olan varlıktır. Bilgiye konu olmayan yani sebebi bilinmeyen mümkün bir varlık yoktur. Bilgi dışında olmak ya da anlaşılamamazlık mazereti üzerinden varlık hakkında hüküm vermek, bahsi geçen Müsebbibu'l-Esbab şeklindeki Tanrı anlayışı dolayısıyla mümkün değildir. Bu anlayışta olan Müslümanlar, varlığı sebeplilik bağlamında anlamak zorundadırlar. Sebepliliğin ihmalinin İslam metafiziğinde bir karşılığı yoktur. Bu sebeple

---

[8] İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011, s. 99.

[9] Mülk, 67/14.

Müslüman filozoflar, eşyayı bilmeye ve ondan hareketle de metafizik anlayışlarını belirlemeye gayret etmişlerdir.

Mümkün her varlık var olduğu anda Allah tarafından kendisine bir tabiat verilmektedir ki bu tabiat, varlığın varlık özünün bilinebilir olduğu imkânını insana bahşetmektedir. Her mümin bu ilkeye riayet etmelidir. Aksi takdirde kaos, belirsizlik ve başarısızlıkla malul olmamak elde değildir. Sebeplilik, bilmeyi mümkün kılarken; sebepsizlik ise bilmeye imkân vermez ve bu sebeple de insanı tatmin etmez. O hâlde Allah'ın ilmi zaman ve mekân dışı olduğundan O'nun yarattığı her varlığın asli tabiatı, o varlık var olduğu anda ona verilmektedir. Yani eşyanın sabit ve sürekli bir tabiatı bulunmaktadır.

Allah'ın her varlığın faili ve sebebi olması ve bu gerekçeyle de Zorunlu Varlık kabul edilmesi, başta kelamcılar ve tasavvufçular olmak üzere farklı ilim dallarıyla uğraşan âlimlerce de kabul görmüş felsefi bir temellendirmedir. Burada âlemin failinin bir olması noktasında bir ittifak söz konusudur. Ancak Allah'ın zati/varlıksal tekliği meselesinde durum böyle değildir.

Ebû Hanîfe der ki: "Allah birdir, ama bu birliği sayısal yolla değildir. Şerikinin bulunmaması yönüyle birliktir. Allah'a ıtlak olunan birden maksat şudur: Sıfatlarında ve zatında yahut her ikisinde birden ortağı, neziri ve benzerinin olmamasıdır."[10] Görüldüğü üzere Allah'a atfedilen bu birlik, kelamcılar tarafından zati ehadiyet değil, ilişkisel bir birlik yani mümkün varlıkla olan bağı dolayısıyla bir (vahid) olarak kabul edilmiştir. Başkasına benzememesi yönüyle bir benzersizlikten bahsedilmektedir. Bütün varlıkların sebebi olarak her varlığın ya da kâinatın tek/bir Allah'a isnadı, filozoflar tarafından zaten temellendirilmiş bir fikirdir. 'Vacibu'l-Vücud' meselesinde ki-

[10] Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, c. 1, s. 342.

mi kelamcılar, Allah'ın sıfatlarını zatına zaid gördükleri için Allah'ın zorunluluğunu, yalnızca bu anlamıyla sınırlı tutmaktadırlar. Ancak Müslüman filozoflar ve bazı sufiler (İbnu'l-Arabî gibi), Allah'ın mutlaklığını yani zati zorunluluğunu, ayrıca Allah'ın ehadiyeti (zati teklik) üzerinden de temellendirmektedirler.

3. Tek (Ehad)

Bir ve tek, birbirlerinden farklı anlamları içermektedir. "Bir" ismi, daha çok her şeye (mümkün varlıklara) gai varlık yeteneğini vermesi ve fail olması açısından Allah'a izafe edilmiştir. Bu izafette mümkün varlıktan, zati farklılığın özsel tekliğine ilişkin doğrudan bir açıklama bulunmamaktadır.

Zati varlığa ilişkin ehadiyet, mutlak teklik yani hiçbir terkibi kabul etmeme meselesi/kanaati, İslam metafizik geleneği içerisinde Müslüman filozoflar, Mutezililer ve bazı mutasavvıflar tarafından söz konusu edilip temellendirilmiştir. Bu temellendirme şöyledir: Eğer Allah'ın zatında terkip olur ise bu, muhtaçlığı doğurur. Bu sebeple filozoflar, Allah'ın zatında çokluğa sebep olacağı için zaid sıfatları kabul etmezler. Ancak sıfatların isim anlamında zatın aynı ve saf/salt fiil olduğunu ileri sürerler.[11] Bu da Allah'ın zatının, isimlerinin ve sıfatlarının bir ve aynı zati gerçekliği ifade etmesi olarak kayda geçmiştir.[12] Bunu tersinden şöyle anlamak da mümkün olabilir:

---

[11] "Zatında çokluğa yol açmamak, birliğini bozmamak ve illetlerden herhangi birine yol açmamak şartıyla, Vâcibu'l-Vucûd için bütün sıfatlar kullanılabilir. Böylece O'nun Vâcib'l-Vucûd ve bir olduğu, illetinin olmadığı, varlığının tam olduğu ve kemalinin yok olmadığı ispatlanmıştır." İbn Sînâ, "er-Risâletu'l-Arşiyye", çev. Gürbüz Deniz, H. Ensar Ceylan, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 4* içinde, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 851.

[12] O, güzel isimlere sahiptir. O'nun sıfatları zatının aynıdır, sıfatlar zatta bilfiildir. Allah'ın güzel isimleri için bkz. A'râf, 7/180; İsrâ, 17/110;

Her terkip, mahiyet içerir, mahiyetler de kendi başlarına başka varlıkları temsil edeceklerinden Allah, terkipten/birleşenlerden münezzehtir. Kendi zatı; mümkün varlıklarda olduğu gibi, sıfatları ya da mahiyeti ile tekâmül etmez.

Tümel (külli) bir önerme ya da hüküm olarak hemen her Müslüman âlim, "Allah'ın zatı ve sıfatları zamandan ve mekândan -daha genel bir ifade ile- yani alâikten (bağlantılardan) münezzehtir." ilkesini kabul etmiştir. Bu tümel hüküm -teferruatta- Allah ile âlem arasındaki bağı açıklamada kelamcılar tarafından aynı anlam tutarlılığı ile devam ettirilememiştir. Onlara göre, Allah'ın sıfatları, âlem ile ilişkilerinde zamana taalluk edebilir.

"Allah'ın zatı ve sıfatlarının zaman ve mekândan münezzeh olması" tümel hükmü, filozofların bakış açısını belirlemektedir. Filozoflar için Allah'ın tekliği hakkındaki bütün açıklamaların usulünü bu tümel hüküm ortaya koymaktadır. O usul de Allah'ın zatı ve sıfatlarının bir ve aynı olduğudur. Zata zaid sıfat veya Allah'ın terkipten oluştuğu şeklindeki iddiaları reddetmektir.[13] Bu sebeple Allah'ın varlığı var, ancak

---

Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/22-24. Sıfat mevsufunu tamamlayan olduğu için bu anlamıyla yani terkip oluşturacak bir şekilde Allah'a sıfat atfetmek, beşere benzerliği doğuracağı için Kur'an tarafından da yasaklanmıştır. Bkz. En'âm, 6/100, 139; Yûsuf, 12/18,77; Enbiyâ, 21/18, 22, 112; Mu'minûn, 23/91; Sâffât, 37/159, 180; Zümer, 39/82.

13 Bu meseleyi İbn Sînâ'nın ele alış tarzı ve yorumları için bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera yayıncılık, İstanbul 2012, s. 209 vd. Allah'ın zorunluluğu (Vacibu'l-Vücud); varlığının (inniyye) mahiyetinin aynı olması, sebebinin ve zatına zaid (ekli) sıfatının bulunmaması, O'nun sıfatlarının bulunmadığı manasına gelmez. Bilakis O'nun selbî, izafi ve hem selbî hem de izafi; el-Alîm, el-Kadîr, el-Hayy, el-Cevâd, el-Mürîd, el-Mütekellim, es-Semî', el-Basîr gibi güzel sıfatları vardır. Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 145-146.

mahiyeti de varlığının aynıdır.[14] Aynı zamanda Kur'an'da zikri geçen sıfatların hepsi isim olup bu isimlerin hiçbiri zata zaid değildir.[15] Fakat bu isimlerin failliğinin gereği olan fiillikleri, zaman ve mekân üstü olarak Allah'ın zatında saf fiildir.

O'nun zaman ve mekân üstü olması Kur'an'ın ifadesiyle, Evvel ve Ahir olması demektir. Yani Evvel'dir, evvelce hiçbir şey O'nu önceleyemez. Ahir'dir, sonradan hiçbir şey O'na dâhil olamaz. O var, hiçbir şey var değildir. Bu sebebple O'nun birilerine ya da bir cüze/parçaya ihtiyaç duyması imkânsızdır. O var, evveli ve ahiri kuşatmışsa O'dan sonra var olan her şey O'na muhtaçtır ya da O'nun fiilidir. Bu anlamıyla Vacibu'l-Vücud, zatında tektir.

Kelam cephesinde durum çok farklıdır. Şöyle ki: "Hanefilere göre, sıfat-ı fiil Allah'ın gayrıdır. Onun için bu sıfatlarla yapılan yemin, yemin sayılmaz. Eş'arî'ye göre ise (Allah'ın) fiil sıfatları hâdistir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre, bu sıfatlar kadimdir."[16] Bu iki anlayış, Allah'ın zati tekliğini zedelemekte; aynı zamanda da kendi içinde tutarsızlık göstermektedir. Kelamcıların bu anlayışlarının sebebi, bu bahisten sonra gelecek melekler mevzusunda açıklayacağımız üzere tarihsel evrilmelerden neşet etmiş anlayış durumlarından kaynaklanmaktadır.

---

[14] "Burada Zorunlu Varlık'ın zatının, varlık olması bakımından tek bir olduğudur." İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 456.

[15] Hüseyin Atay, *Ben: Akıl ve Kur'an Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, Destek Yayınları, İstanbul 2019, s. 74-75. Felsefi söylem de bu doğrultudadır: "O'nda (Allah'ta) değişik sıfatların bulunması da imkânsızdır. Çünkü Zorunlu Varlık'ın zatı, onlarla meydana gelirse tüm parçalardan oluşmuş olur." İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, haz. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, s. 226.

[16] Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, s. 345.

Allah'ın zatına zaid fiilleri/sıfatları[17] olur ise bu durum, terkibi/birleşmeyi gerektirecektir. Terkibin olduğu yerde, parça-bütün ilişkisi ortaya çıkacaktır. Bu da parçanın, bütüne; bütünün de parçaya muhtaçlığını doğuracağından mutlak, aşkın ve en önemlisi Samed Tanrı anlayışını ortadan kaldıracaktır. Eğer birbirinden ayrı olan hem zatın hem de sıfatın aynı özelliklere sahip olması söz konusu olursa yani her ikisi de zamandan, mekândan münezzeh iseler bu durumda birinin varlığı diğeri ile ya eşit ya da farklı olmak durumunda aynı kalacaktır. Eşitlik mahzurlu görüldüğünden yani ayniliği ifade ettiğinden, farklılığın burada bulunması kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacaktır.[18] Bu ise mutlak, her şeyi kuşatan, eşi ve benzeri olmayan Tanrı anlayışına uygun bir durum değildir. Bununla beraber; Allah'tan ya da O'nun zatından sıfatlarını faraza ayırdığımızda yani sıfatlarını Tanrı'nın zatına zaid kabul ettiğimizde böyle bir Tanrı, mümin kulun hayatında insan biçimci bir Tanrı anlayışı doğurmaktadır. Anlaşılmaktadır ki Tanrı'nın terkibi olmaz, ancak terkip olarak algılanan sıfatların hepsi isim manasında olup onlar da zatın aynısı ve saf fiildirler.[19] Fârâbî'nin bu mevzudaki açıklamaları kayda değerdir. "O (Hakk Teala), cevheri itibarıyla kendisinden başka (mâsiva) her şeyden ayrıdır. Buna göre, zati ortaklık (iddiaları) şu esaslar temelinde nefyedilmektedir:

1. el-Evvel'in Varlığı başka bir varlığın aynı olamaz. Çünkü (eğer aynı olsaydı) kendisi ile aynı olduğu varlık arasında

---

[17] Kelamcıların "Allah'ın zatına zaid sıfatları vardır." şeklindeki görüşleri için bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferîd Mezidî, Beyrut 2004, s. 105; Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut 2012, s. 195.

[18] Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, thk. Albir Nasrî Nadir, Beyrut 2002, s. 39-40.

[19] İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşiyye*, Haydarabad 1353h., s. 8.

farklılık olmayacağından bu durumda iki değil tek zat olurdu. O zaman bu teori üzerinde konuşmak anlamlı değildir. Çünkü olması gereken budur.

2. Eğer aralarında fark olsa idi:

a) Ayrı oldukları şeyin, müşterek bulundukları şeyden başka olması gerekirdi. Bu durumda ayrı oldukları şey, her birinin kıvamını (varlığını) oluşturan birer cüz (parça) olurdu. Müşterek oldukları şey; her birisinin bir cüzü yani kendi kendilerinin zatının kıvamını teşkil etmiş olurdu. Böylece bir İlk Varlık'ın bulunma imkânı kalmazdı. Bu durum (aklen) muhaldir."[20]

b) Eğer onlardan birisi, diğerinden kendisini ayırt edecek bir farklılık içeriyorsa ve biri diğerindeki farklılık nedeniyle ondan ayrılıyorsa; ikisinin müşterek varlıkları yanında, her biri kendisini diğerinden ayıran özel bir varlığa sahip olurdu. Bu durumda birinin varlığı diğerinin varlığı değildir. Biri basit diğeri mürekkep olurdu. Aynı zamanda varlık mertebesi olarak birini diğerinden evvel görmek mümkün değildir.[21]

Bu durumda -yani yukarıda zikredilen a ve b olasılıklarının 'İlk Varlık' hakkındaki imkânsızlığı nedeniyle- 'İlk Mevcud', tam bir varlık yani muhtaç olmayan bir varlıktır. O'nun varlığında hiçbir varlığın payı bulunmaz. O, varlığında 'Ferd-i Vahid'dir (munferidu'l-vucud vahdehu).[22]

Allah'ın failliğine gelince O'nun kâinat ile olan bağı dolayımında O, geçmişte ve gelecekte kadimdir. O kadimdir, Kadim'in fiili de kadimdir. Çünkü kadimi de (el-Evvel), ahiri de bir anda ya da zamansız kuşatandır. O'nu tanımlayacak hiçbir tanımlayıcı terim yoktur. Çünkü cins, tür ve fasıl O'nu kuşatamaz. O'nun tanımı yoktur. Çünkü O, tanımları kuşatan

---

[20] Farabi, *Medinetu'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, Ankara 2001, s. 39.

[21] Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 39-40.

[22] Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 40.

'Mutlak' varlıktır. Bunun yanında varlığı o kadar aşikârdır ki varlığının zuhurunun ve mükemmeliyetinin şiddetinde O'na nazar yapamayız.[23] Apaçık, hiçbir eke ihtiyaç duymayan ve hatta bütün sayıları tek bir sayıdan yaratan Mutlak Tek'tir.

Ontolojik öncelik itibarıyla âlem Tanrı'dan sudûr etmeden Tanrı vardı ve Tanrı'nın delili kendindendir. Bu açıdan meseleye baktığımızda O'nun varlığının ispatı, âlemden hareketle yapılmış değildir. Bu da mutlak tevhidi yani ehadiyeti ifade eder.

Allah'ın bu anlamdaki zorunluluğunu yani mutlak tekliğini (ehadiyeti) çoğunlukla ve ilk olarak felsefeciler kabul etmiş ve savunmuşlardır.[24] Muallim-i-Evvel de bu konuda şöyle bir açıklama yapar: "Zorunlu şeyler arasında bir kısım, zorunluluğu kendinden başka bir şeye borçludur, bazıları ise böyle değildir. Tersine onların kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdırlar. O hâlde 'İlk' ve temel manada zorunlu olan, basit olandır. Çünkü basit olan birçok biçimde olmaz."[25]

Tanrı'nın basitliği meselesi, her cihetten Mutlak Varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Buna aynı zamanda innî/varlık delili de denmektedir. Bu delillendirmede âlemden Allah'a gidilmediği, fakat Allah bizatihi varlık olarak temellendirildiği için diğerinden ayrı ve üstündür. Burada, Tanrı'dan diğer varlığa gidilir.[26] Ulema (sonraki bazı sufiler hariç) bu meselede filozoflara muhalefet etmişlerdir.

---

[23] Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 24-25.

[24] Bkz. İbn Sînâ, "İhlâs Suresi Tefsiri", çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, *İbn Sinâ Örneği* içinde, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 243-255.

[25] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, 1/249-250.

[26] İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s. 92.

4. O (Huve)

Allah'ın diğer isimleri veya zati sıfatları, 'O'nun zahirî varlığının delillerindendir. Çünkü bizler, Allah'ı O'nun zahir isimlerinin bizdeki ya da âlemdeki karşılığı ya da tezahürü kadar biliriz. Ancak her bir isim, kendi bağlamında, bizim dünyamızda bir anlama gelse de hiçbir isim 'O'nu (Huve) karşılayacak düzeyde ve düzlemde değildir. Bu bağlamda en kapsamlı manayı Allah ism-i celili karşılamaktadır. Allah ismi hakkında Arap dilciler ve dil felsefecileri birçok yazım ve tevilde bulunmuşlardır. Bunlardan bizim tercih ettiğimiz anlamlandırma ve yorumlardan bazıları şu şekildedir:

Allah lafzı;[27] ilah, el-ilah dönüşümü ile Allah şeklinde telaffuz edilen bir isim hâline gelmiştir. Bu isim, köken itibarıyla

---

[27] Lâhe kökünden kabul edilen Allah lafzı: Birincil olarak; mutlak gizli ve beşerî kabiliyetlerin ihata sahası dışında olan (varlık) demektir. Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Tahran, trs., 2. Baskı, 1/160, nakleden, Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay. İstanbul, 1996, s. 38. İkinci anlamı ise parlak oldu, aşikâr oldu anlamlarına gelmektedir. Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, 2/471. Ayrıca bkz. Bk. Keskin, *Age.*, s. 38. Yine ilginç bir şekilde Allah lafzının Huve'den türemiş olduğunu ileri süren dilciler bulunmaktadır. Allah lafzının aslının gaibden kinaye "ha" olduğunu, sonradan bu ha'ya mülkiyet lamı ilave edildiği ve böylece Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve maliki olduğu ortaya konmuştur. Sonra da "elif" ve "lam" ilave edilerek Allah ism-i celili ortaya çıkmıştır. el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, 1/100. "Allah isminde Cenab-Hakk'ın diğer isimlerinde bulunmayan bazı özellikleri vardır. Allah kelimesindeki "elif" kalkarsa geriye lillah kalır. Manası, Allah'a ait demektir. Münâfikûn 63/7. ayetteki lillah bu anlamda kullanılmıştır. Eğer lillah lafzında birinci "la" harfi kalkarsa lehu lafzı kalır. Böylece O'nun yani Allah'ın malik olduğu manası ortaya çıkar. Eğer lehu lafzında "lam" harfi kaldırılacak olursa geriye Huve kalmaktadır. Mu'min 40/65 ve başkaca birçok ayette bu mana belirgin olarak bulunmaktadır. Ayrıca Huve zamirindeki "vav" zaiddir. Bkz. Erdinç Doğru, "Lafzatullah'ın Etimolojik ve Fonetik Analizi", *Eskiyeni Dergisi*, Sayı: 2, Bahar Ankara 2016, s. 9.

Arapça olup anlamı da zahir ve bâtın demektir. Zuhuru, varlıktaki tecellisi ya da eseri nedeniyle bilinmesi demektir. Bu manaya diğer bütün isimler de dâhildir. Yani, Rahmân, Rahîm, Sabûr, Muîn, Halık, ilh... Bu isimlerin tamamı Allah isminin varlıktaki failliği nedeniyledir. Bâtıniliği (O) ise yalnızca kendi ilmindedir yani zatındandır. Kanaatimizce gayba iman; özellikle bu manaya tekabül etmektedir.

Allah isminin zahir ve bâtınlığı; Kitab-ı Kerim'inde ifadesini bulan ez-Zahir ve el-Bâtın manasındadır. Zahir ve Bâtın demek; esmasının tecellisine (varlık dünyasında varlık olarak tecelli etmesine) karşılık (ez-Zahir) yani kapasitemiz nispetinde O'nu bilmek, ancak zatının mutlaklığının (el-Bâtın) bizler tarafından asla bilinemez (O/Huve) olmasıdır. Zahiriliği nedeniyle varlığının var olduğunu bilme imkânımız, mümkün varlığa sebep olması cihetiyledir ve 'O'na iman ederiz. Bâtıniliği nedeniyle sürekli olarak zihnimizi ya da aklımızı, 'O'nun varlığını yani O'nu düşünmeye gayretle genişletmeye, yeni boyutlar keşfetmeye imkân buluruz. Bu manada sonsuzca tahayyül ve düşünce boyutları kurgular, sonra başka bir boyuta kendimizi zorlarız. Ve bu durum, hiçbir zaman son bulmaz ya da insanın bu sona ulaşması imkânsızdır. Bu boyutluluk her zaman ölçülebilirdir. O sebeple boyutlar, cihetler 'O'na asla denk gelmez.

Allah'ın 'Evvel' ve 'Ahirliği' ise zamansal varlık ve varoluşların hepsinin Allah'ın kuşatımı altında olduğu manasındadır. "O' (Huve) Evvel'dir, 'O' 'Ahir'dir." ilahî ifadesi,[28] 'O'nun 'Evvel' olmasının da Ahir olmasının da aşkın olduğu manasındadır.

Allah'ın kendisini mutlak manada ğaib sigası olan "O" ile isimlendirmesi, kendi varlığının mutlaklığını bize ihsas ettirmek içindir. Mesela; "O', Allah'tır. O, Birdir." 'O'nun Allah ismi ve birliği de bizim anladığımız anlamların ötesinde bir mana-

[28] Hadîd, 57/3.

ya tekabül etmektedir. 'O ism-i celili, bu dünyada O'na nisbet edilen esmasının zuhur ettiği kadar olsa da ahirette kazandığımız konum itibarıyla belki daha da zahir olacaktır. Ancak ne bu dünyada ne öte dünyada zuhuru, mutlak manada bize bahşedilmeyecektir. Bunun sebebi -O'nun tarafından değil- bizim yetersizliğimiz nedeniyledir. O, bizim tatmin olacağımız ya da bilebileceğimiz son sınırda kendisini bize aşikâr etse de yine O, her zaman O kalacaktır. Çünkü bütün ağaçların kalem ve bütün denizlerin mürekkep olduğu bir gerçeklik dünyası ya da ilim bile O'nu bilmeye asla güç yetiremediğine göre ve bizim de ancak kelime ile bilmemiz mümkün iken hiçbir kelimenin kendisini ifade etmeye kifayet etmediği, O Ulu Varlık'ı bilmeye elbette bizim bilgimiz yetmeyecektir.

Allah isminden müştak 'Huve (O)' ismi, Allah'ın hiçbir zahir ismi ile özdeş olmadığı manasına gelmektedir. Bu manada hiçbir varlık ne tikel ne de tümel olarak 'O'na eş olabilir. Bu da İslam metafiziğine göre birileri O'na şirk koşmayı istese de buna tahayyülleri, tasavvurları yetmediği için O'na şirk koşmayı asla beceremeyecekler demektir. Müteal/aşkın Tanrı anlayışı budur. Bu durum hesaba katılmadan bütün Tanrı anlayışları eksik kalmaktadır. Panteizmin de natüralizmin de çıkmazı burada aranabilir.

Kur'an, Allah'ın zahir isimleri dolayısıyla kendisine şirk koşulmaması üzerinde ısrarla durur ki bu anlamıyla Allah'a şirk koşmak nispi olarak mümkündür. Mesela, Rezzaklığına, Kadîrliğine, hükümranlığına yani Hakîm, Mâlik, Melikliğine vs. görece de olsa şirk koşmak mümkündür. Ancak 'O' zati varlığı, insanlar isteseler de güçleri ya da hayalleri yetmediği için 'O'na şirk koşamazlar. Bu manada O, 'Mutlak Tek'dir, 'Mutlak O'dur ve bir ortağının olması varlık olarak mümkün değildir.

Kur'an, O ismini bütün isimlere kaynak gösterir. O, Evvel'dir, O, Ahir'dir. O, öyle bir Allah'tır ki O'ndan başka ilah

yoktur. O, zahirdir, O Bâtın'dır, O Samed'dir vb. O isminin anlam derinliğini ilk fark eden Fârâbî olsa da İslam metafizik geleneğinde bu meselede derinlikli yorumlar yapan isim İbn Sînâ'dır.

Varlığa 'O' manasında/merkezinde baktığımızda, 'O' varlığın hiçbir sınırının olmadığını anlayabilmekteyiz. Bu anlamda varlık; tanımsal olmayıp özseldir. "Bu böyledir." ifadesi hem bilmenin, anlamanın acziyetini tazammun etmekte hem de bu anlamanın zorunluluğunu yani gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Anlayamama, anlamsızlıktan dolayı değil, kapasitenin yetersizliğindendir. Ancak kapasitenin yettiği kadar anlamak mümkündür. Bu anlama, anlamak isteyene yetecek kadar tatmin sağlasa da 'O'nu kuşatacak düzlemde asla değildir.

Hayalimin hayalinin ötesinde bulunan ve hayalimi de kuşatan bir varlığı tasavvuri olarak bilmek ve aklımın sınırlarına dâhil etmek elbette zor ve imkânsızdır. Ancak mümkün varlığı bilmeye bizi engelleyecek hiçbir engel yoktur. Bizim zihnî tasavvurumuz, mümkünü sonuna kadar kuşatmaya ve hatta onu aşmaya da yeteneklidir. Şunu da ifade edelim ki bizi, 'O'nu (Allah'ı) düşünmeyi engelleyen hiçbir dinî yargı yoktur. Engel, bizim ontolojimizin yetersizliğindendir. 'O', 'O'nu düşünmemizi mümkün kılacak bütün akli verileri bize vermiştir. Fakat "verilen, vereni mutlak manada kuşatamaz" akli gerçekliği, bizim 'O'nu mutlak manada bilmemize yol vermemektedir. Bilgimiz, zahir isimleri kapasitemiz kadar anlamaya imkân verse de 'O'nun bâtın varlığını, bu varlık bizim için hiçbir zaman zahirî tecelliye eser vermediğinden 'O'nu bilmemiz imkânsızdır.

İnsan olarak bizden gayri sahip olduklarımızdan ve daha sonra da benliğimizden, iradi olarak tecrid olup hakikatte bir işe yarayıp yaramadığımız sorusunu kendimize sorduğumuzda aldığımız en küçük olumlu cevap, mutluluğumuzun yolunun açık olduğudur. Aksi durumda kendilerinden tecrid ol-

duklarımızdan sonra bizde bir şey kalmıyorsa ya da olumsuz şeyler beliriyorsa bu durumda mutsuz ve anlamsız bir hayatı yaşadığımız -bütün açıklığıyla- ortaya çıkmaktadır.

Hakikatte bir şeye yaramamız, 'O'nun zahirî isimlerinin her bir varlıkta ve özellikle de insanda farklı yaratılış ve yetenek imkânı vermesindendir. Bu imkân, var olan mümkün varlıklardan farklı bir şekilde bizim birey olarak hayatımızda gerçekleştirmemiz gerçek manada birey olarak 'O'na benzeme gayretimizle varoluşa çıkabilir. 'Mutlak Tanrı' anlayışı, tecellisi yani varlığa yetenek vermesi; tükenmeyen sonsuz sınırsız Tanrı demektir. Bu da İslam metafiziğinin önerisi ve İslam'ın 'Kitabı'nın teklifidir. Bu tekliflere uygun yaşamak, bireyin hiçbir bireyde varoluş alanına çıkmayan yeteneklerini varoluş alanına çıkarmasıdır. Kanaatimizce en büyük kazanım ve mutluluk budur. Yani paylaştıkça büyüyen soyut inanç, bizim saadetimizin fena/son bulmayacak kaynağıdır. Diğer taraftan Allah'ın O manasında varlığını kabul etmek, imanda artma ya da azalmayı asla içermez. Ancak zahir isimleri bilmek imanda yakinliği güçlendirir. Bunun yanında yeri gelmişken Mutlak Varlık ve mutlak ğayb Allah'ın varlığını kabul, imanda artma ya da eksilmeye imkân vermez. Ancak mukayyed varlıklar olarak imana konu diğer şartlar hem bu dünyada hem de ahirette müminin var oluş durumuna göre artıp-eksilmeye konudurlar. "*İnananların, imanlarına iman katmaları için kalplerine güven indiren O'dur.*"[29] "İmanlarına iman katmak", var olan varlığı kabulün yanında onların imanını yine imanla arttırmaktır.

[29] Fetih, 48/4.

B) MELEKLERE İMAN NEDEN ÖNEMLİ?

1. Giriş

Melek; elk veya mel'ek kökünden,[30] güçlü-kuvvetli, tasarrufta bulunan, yöneten anlamlarına gelen varlığın/varlıkların ismidir.[31] Bu varlıkların görevi; Allah ile insan arasındaki mesafeyi (Allah'ı her manada tenzih için) birleştirmek, ilahî planı ve kanunları bildirip bu bilgi mucibince/gereğince Allah'a itaat edip fiilde bulunmaktır.[32] Melekler, farklı suretler alabilen ve duyularla algılanamayan soyut/nurani varlıklardır. İnsanlar, topraktan; cinler, ateşten; melekler ise nurdan varlıklardır.[33] Ancak İmam Mâturîdî'nin de ifade ettiği üzere ontolojik konumları aynı olan cin ve meleklerin varoluş statüleri farklıdır. Cin, ateşten olduğundan maddilikten tam arınamamıştır. Ancak melekler şuurlu bir şekilde ve hatta iradi olarak ifa ettikleri salih ameller neticesinde tam arınma sağlamış ve maddilikten kurtulup nurdan varlıklar olmuşlardır.[34]

---

30 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, 10/496.

31 Ali Erbaş, "Melek", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2004, 29/37; Râgıb el-İsfahani, *Müfredât/Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s. 1393.

32 Ali Erbaş, "Melek", *DİA*, 29/38.

33 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, VI/168; Müslim, "Zühd", 10. "*O, cinlerden idi (kâne mine'l-cinni)*" (Kehf, 18/50) beyanına gelince, buradaki kâne lafzı, sonradan cinlerden oldu, sâre manasına gelebilir. Hasan Basrî'nin, melekler, nurdan; İblis ise ateşten yaratılmıştır, biçimindeki sözüne gelince, aslında buradaki nur ile nâr aynı şeydir. Çünkü Aziz ve Celil Allah, cinleri, cann, öz ateşten yarattığını haber vermiştir. Bir görüşe göre mâric, ateşin alevi demektir." Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, 1/114-115. "Melekler nurdan yaratıldı. Cinler dumanlı alevden, ateşten (nâr) yaratıldılar." Müslim, "Zühd ve Rekaik", 60.

34 "İlke olarak meleklerden isyan ve Allah'a karşı çıkış hususu düşünülmeyecek olsaydı O'na itaatkâr olup boyun eğişlerinin övgüye vesile

Melekler, mümkün âlemde Allah ile diğer mahlukat arasında aracı varlıklardır. Çünkü insan, doğrudan Allah'ın zatı ve sıfatlarına muhatap olup, ilişkide bulunacak yetkinlikte değildir. Bu iletişimde insanın doğrudan Allah'ın sıfatları ya da esması ile muhatap olması Allah'ın isim ve sıfatlarının, sınırlı insan aklının tasarrufu altına girmesi anlamına geleceğinden bu durumun 'Mutlak Allah' inancı ile çelişeceği ortadadır. Eğer Allah'ın sıfatları zamana ve mekâna konu olursa/taalluk ederse bu durumda insanlar, Allah'ı kendileri gibi düşünmeye başlarlar. İnsana benzeyen bir Tanrı, insani ya da mümkün olan bir sorunu çözemez. Bu sebeple İslam metafiziğinde meleklere iman, temel ilke olarak varlık konumlandırılmasında ikinci sırada yer almış bulunmaktadır.

Meleklere iman; imanın ikinci ilkesi olmasına rağmen, Ehl-i Sünnet kelamında bu mevzu ne yazık ki -Kur'an'da söz konusu edildiği manada- hemen hemen hiç bahis konusu edilmemiştir.[35] Kanaatimizce bunun sebebi, Allah ile sıfatlarını

---

edilmesinin bir anlamı kalmazdı." Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, 1/114-115.

35 Bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 cilt, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015; İmam Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, çev. Hüseyin Sudi Erdoğan, Hicret Yayınları, İstanbul 1981; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul 2017; Sa'duddîn et-Taftâzânî; *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 291-293. Taftâzânî, melek bahsine kitabında yer vermiş, ancak meleklerin Kur'an'da zikri geçen görevlerinden/işlerinden bahsetmemiştir. Diğer birçok akaid şerhinde gördüğümüz, melekler dişi mi, erkek mi şeklindeki açıklamaların dışında bir açıklama bulunmamaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn/Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2 cilt, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2003-2004; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbû'l-İrşâd/ İnanç Esas-*

birbirinden ayırmalarından ya da zata zaid sıfatları kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Allah'ın zatına zaid sıfatları[36] kabul edilince bu sıfatlar, meleklerin yürüttükleri görevleri üstlenmiş olmaktadırlar. Yani sıfatlar, zamana ve mekâna taalluk ederek, mümkün varlıklarla mümkün âlemde ilişki içine girmiş bulunmaktadırlar.

Meleklere iman, varlığın sadece maddeden ibaret olmadığı, bu maddi gerçekliğin ötesinde bir hakikat âleminin var olduğuna da inançtır. Bu âleme yani melekût âlemine hiçbir insani şey gizli değildir. Her şey apaçıktır. İnsana göre bu dünyada mukayyed gayb olan birçok husus, ahirette apaçık olacak, bu gerçeklerle insan birebir muhatap olacağı ve insanın ya da inanan insanın ona göre hayatını bu dünyada düzenlemesi gerektiği kendisi tarafından kabul görecek ve hayatını ona göre düzenleyecektir.

2. İmanda Ontolojik Konum

"*Asıl iyilik, kişinin, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere inanmasıdır.*"[37]

"*Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkâr ederse tam manası ile sapmıştır.*"[38]

"*Peygamber, kendisine Rabbinden indirilene iman etti. Müminler de iman ettiler. Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inandılar.*"[39]

---

ları Klavuzu, çev. Sabri Yılmaz vd., TDV Yayınları, Ankara 2016; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007; Fahreddin Razi, *El-Muhassal/Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987; İmam-ı Azam Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.

36 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76 vd.

37 Bakara, 2/177.

38 Nisâ, 4/136.

39 Bakara, 2/285.

Bu ayetler, imanda hangi varlığa hangi statüde inanacağımızın ontolojik konumunu bildirmektedirler.

"*Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.*"[40]

Bu anlatımlar, imanın varlık konumunu belirlemede önemli sıralamaları bize takdim etmektedir. Burada üzerinde durulması gereken husus, meleklerin imanın ikinci ilkesi olarak İlahî Kelam'da yer bulmuş olmalarıdır. Aynı zamanda genel melekler âleminden ayrı olarak, Cebrail'e ve Mikail'e düşmanlığın kâfirlerin işi olduğunun Kur'an'da[41] zikredilmesi kayda değerdir. İlahî alanın kâinata doğrudan etki eden temel iki varlığı, Cebrail ve Mikail'dir. Allah adına kâinatta ilahî bilgilendirmeyi yapan, Cebrail; kâinatı Allah adına idare eden de Mikail'dir. Onlara düşmanlık, Allah'ın kâinattaki failliğini reddetmek veya tartışmaya açmak manasına geldiğinden Allah bu hususta uyarıda bulunmaktadır.

Esması ve sıfatlarının bedihi yani zuhurunun şiddeti nedeniyle Allah'ın varlığı, varlığının mahiyetini varlık olarak bilmeye ve tanımaya gücümüzün, imkânımızın olmadığı varlıktır. Ancak Allah'ı ve O'nun varlık hakkındaki bilgisini/hükmünü, O'nun bize bildirdikleriyle de mümkün varlığı ve zuhura konu olan fiillerini kapasitemiz kadar bilebilme imkânına kavuşabilmekteyiz. Bu itibarla Allah, ilahî manaları, Cebrail'e; Cebrail de o manaları peygamberlerin anlayabildikleri dille kitaba çevirerek onlara bildirmektedir.[42] İslam meta-

---

[40] Bakara, 2/98.

[41] Bakara, 2/98.

[42] Olga Lizzini, *Islamıc Angelology, Tradıtıon And Phılosophıcal Eleboratıon. Some Brief Observatıons, Documents For Muslım-Chrıstıan Understandıng,* Encounter, August, September, 1996, p. No. 227/5. Ayrıca bkz. Fârâbî; *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 114-115. "*Hiç şüphesiz o (Kur'an), çok şerefli bir elçinin sözüdür.*" (Hâkka, 69/40); "*De*

fiziğinde, öncelikle Allah'ın varlığını kabul, sonra Cebrail'in mümkün olan üstün varlık konumuna iman ve Cebrail'in ilahî anlamları elimizde bulunan Kitab'ı oluşturacak şekilde konumlandırması ve suretlendirmesi belirginlik kazanmaktadır.

Hz. Cebrail'in bu konumu ve görevini Hz. Peygamber şu şekilde ifade etmektedir: "Allah, gökyüzündeki meleklere bir işin yerine getirilmesine hükmettiği zaman, düz ve sert bir taş üzerindeki zincir (sesi) gibi olan ilahî hükme melekler tamamıyla itaat ederek, korku ile kanatlarını (cenah)[43] birbirine vururlar (ya da bütün dikkatleri ile sese kulak kesilirler). Gönüllerinde bu (sesin) korkusu giderilince de melekler (Cebrail gibi mukarreb meleklere), 'Rabbimiz ne buyurdu?' diye sorar. Mukarrebun melekleri -sorana-, 'Allah, hak sözü söyledi.' diyerek Allah'ın hüküm ve takdirini bildirirler."[44] Bu söylemden, öncelikle meleklerin hepsinin ontolojik konumlarının aynı olmadığını anlamaktayız. İkinci olarak, ilahî manaların nasıl formüle edileceğinin Cebrail dışındaki melekler tarafından bile anlaşılmasının söz konusu olmadığını görmekteyiz. İlahî manalar, melekût âleminde bir ses olarak belirdikten sonra, Cebrail gibi mukarrebun melekleri o sesi tabiri caiz ise

---

ki: Cebrail'e kim düşman ise şunu iyi bilsin ki o, Allah'ın izniyle, Kur'an'ı senin kalbine bir hidayet rehberi, önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjdeci olarak indirmiştir." (Bakara, 2/97); "*Çünkü onu (Kur'an'ı), güçlü, kuvvetli biri (akıl sahibi, Cebrail) öğretti.*" (Necm, 53/5); "*O (Kur'an), şüphesiz değerli bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.*" (Tekvîr, 81/19. Ayrıca Cebrail'in Hz. Peygamber'e hocalık yaptığı da şu şekilde ifade edilmiştir: "Cibril, Peygamber'e Kur'an'ı, her sene bir defa arz ederdi. Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl içinde ona iki defa arz etti." Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 7.

43 Cenâh; kuşun kanadı manasında olmayıp, görevini çok hızlı bir şekilde yerine getiren kudretin sembol adıdır. Bkz. Ömer Aydın, *İslam İnanç Esasları*, İşaret Yayınları, İstanbul 2016, s. 88. "*Müminlere kanadını (cenâheke) indir.*" Hicr, 15/88. Aynı şekilde kudret ve merhamet manasına gelmektedir.

44 Buhârî, "Tefsir (Hicr)", 1; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 34.

beşerin anlayacağı forma/surete sokup anlaşılabilir hâle getirmektedirler. Bu sebeple meleklere iman, kitaptan ve peygamberden önce 'Kelam-ı Kadim'de zikredilmiştir.

Allah'tan ilahî manalar, Cebrail'e; Cebrail tarafından da suretlenip beşerin anlayacağı hâle getirildikten sonra peygamberlere ulaştırılmaktadır. Yani ilk olarak, Allah'tan ilahî manaların belirmesi; ikinci olarak, Cebrail'in bu manaları mümkün varlıkların anlayabileceği bir surete sokması; üçüncü aşama olarak, kitabın meydana gelmesi; dördüncü aşama olarak da peygamberlere bu bilgilerin bildirilmesidir ki Kur'an da bize bu sıra düzeni, ontolojik konum/statü olarak bildirmektedir. Cebrail'in üstün bir tarzda konumlandırılması, hadislerde de şu şekilde ifade edilmektedir. "Allah, bir kulu sevdiği zaman Cibril'e, 'Allah filanı seviyor sen de onu sev!' diye bildirir. Cibril de o kulu sever. Akabinde Cibril, gök ahalisine, 'Allah filanı seviyor siz de (onu) sevin!' diye nida eder. Gök ahalisi de o insanı sever. Sonra yerde (ki insanların gönlüne) o kimse lehine kabul ve sevgi konularak, onu tanıyan Müslümanlar tarafından (o kimse) sevilir."[45] Allah'tan Cebrail'e, oradan gökteki meleklere, oradan insanlık âlemine olan süreç bu şekilde devam etmektedir.

Melekler de kendi içlerinde farklı varlık statülerine sahiptirler. Bütün melekler aynı varlık konumunda değildirler. Bu husus Kur'an'da şu şekilde ifade edilmiştir: "*(Melekler şöyle derler): Bizim her birimiz için bilinen bir makam vardır.*"[46] Bu **s**ebeple melekleri yekpare bir varlık statüsünde kabul etmek doğru değildir. Bütün insanlardan üstün olan mukarreb melekler (Cebrail ve Mikail) olduğu gibi, Âdem'e secde eden arzi melekler de bulunmaktadır. Örneğin, "*Tozutup savuranlara.*"[47] ayeti gibi, arzi meleklere işarette bulunulmaktadır. Ancak me-

[45] Buhârî, "Bed'ûl Halk", 6.

[46] Sâffât, 37/164.

[47] Zâriyât, 51/1.

leklerin bütün çeşitlerini ve sayılarını Allah'tan başka kimse bilemez.[48] Allah'ın yerde ve gökte (sayılarını Allah'tan başka kimsenin bilmediği) orduları bulunmaktadır.[49]

3. Melekler mi Üstün İnsanlar mı?

a) İnsanların Üstünlüğü Hakkında İddialar

Ehl-i Sünnet uleması, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, kelam ve akaid eserlerinde melekler için bahis açmamış ya da Kur'an'da ve hadislerde ifade edilen anlamların dışında melekleri eserlerinde bahis konusu yapmışlardır. Bunlardan birisi Sa'duddîn Taftâzânî olup *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî* adlı eserinde, insanların meleklerden üstün olduğunu kabul ederek bu mesele hakkında lehte ve aleyhteki iddiaları yorumlamaktadır. Aynı zamanda, meleklerin insanlardan üstün olduğunu ifade edenlerin görüşlerini de eleştirmek üzere kitabına mevzu yapmaktadır. Biz de onun ortaya koyduğu delillerden hareketle meseleyi yeniden yorumlamaya çalışacağız.

Meleklerin insanlardan üstün olduğu iddiaları şu şekildedir:

1. Allah'ın meleklere, Âdem'e secde etmelerini emretmesi, insanların meleklerden üstün olduğunun en önemli kanıtıdır.[50] Taftâzânî'ye göre, bunun anlamı şudur: Derecesi düşük olan, yüce olana secde eder.[51] Âdem'e secde eden meleklerin kimler olduğu Kur'an ayetinde doğrudan anlaşılabilecek açıklıkta değildir. Meselenin siyak ve sibakından anlaşılan, Âdem'e secde eden meleklerin, Allah'ın arz ile görevlendirdiği varlıklar yani arzda Allah adına iş yapan melekler olduğudur.

---

48 Müddessir, 74/31.

49 İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 97.

50 Bkz. İsrâ, 17/61-62.

51 Sa'duddin Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, ter. Ali Haydar Doğan, Dila Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 498-499.

Çünkü Âdem'in yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak yaratılması, zikri geçen melekler tarafından gereksiz (gibi!) görülmüştür. Onlar zımnen ve açıkça şunu diyorlar: Ey Rabbimiz! Biz Sen'in adına burada/yeryüzünde iş yaparken başka birini işimize ortak olacak şekilde niçin yaratıyorsun? Verilen cevap: Âdem'in varlığının sebebi; arzı inşa değil, imar etmektir. Çünkü melekler, 'biz burada gerekeni yapıyoruz' diyorlar. Yağmuru yağdırıyor, rüzgârı estiriyor vb. işlemleri aksatmadan icra ediyorlar. O zaman Âdem'e neden ihtiyaç duyuluyor? Allah, Âdem'e meleklerin işlerinden farklı olarak üzerinde iş/imar yapacağı varlıkların bilgisini verince, melekler işin arka planının onların zannettikleri gibi kendi işlerini ellerinden almak ya da onları konumlarından alıkoymak olmadığını anlayıp iddialarından vazgeçiyorlar. Böylece de imar işinin onların işi olmadığını ve bu işi yapacak olan Âdem'in, üstün ilahî yeteneklere (ilahî ruhu taşıma, vahyi bilme/taşıma ve anlama) sahip olduğunu anlayıp ona boyun eğmekle ifade etmiş olmaktadırlar. Aksi hâlde mukarrebun melekleri dediğimiz, başta Cebrail (as) olmak üzere bütün meleklerin Âdem'e secde ettikleri anlamı çıkar ki bu; Kur'an söylemine aykırı bir yorumdur.

2. "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti.*"[52] ve melekler de bu isimleri bilmiyorlardı ayeti de bazı ulemaya göre, Âdem'in ya da peygamberlerin meleklerden üstün olduğuna delil olarak sunulmuştur.[53] Bu iddiaya karşı sorulması gereken en temel soru şudur: Bu isimleri Allah, Âdem'e kim veya kimler vasıtasıyla öğretmiştir? Bunun İslam metafiziğine göre açık cevabı, melekler ve özellikle de Hz. Cebrail'dir. Bununla beraber Hz. Âdem'e öğretilen isimler, Âdem'in o isimler vasıtasıyla yeryüzünde Allah adına iş yaptığı şeyler ile insanın bilme yeteneğine sahip olan işlerdir. Anlaşılmaktadır ki her ne kadar arzi

---

[52] Bakara 2/31.

[53] Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefi*, s. 499.

olan melekler Âdem'in bildiğini bilmiyorlarsa da o isimleri Âdem'e öğreten başka melekler elbette Âdem'den önce o isimleri biliyorlardı. Bunun yanında 'Âdem'in Allah'a verdiği sözde azimkâr olmadığı' Kur'an'da ifade edildiği gibi,[54] şeytan gibi iğvası basit bir varlığa bile tabi olması, bu iddia sahipleri tarafından üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

3. *"Şüphesiz Allah Teala, Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini âlemlere üstün kılmıştır."*[55] ayeti, peygamberlerin melekler âleminden de üstün olduğunu ifade eder. Taftâzânî, bu ayeti naklederek bu iddiayı dillendirir.[56] Âdem'in, Nuh'un, İbrahim'in üstünlüğünden kasıt; bize göre, insanın kendileriyle eşit varlık statüsüne sahip olduğu diğer insanlar ile insanlardan daha aşağı ontolojik konumda bulunan varlık âlemiyle ilişkilidir. Bu iddiada, kıyasın illet birliği ilkesi ihmal edilmiştir. Taftâzânî de bu delilin zanni olduğunu ifade etmekten kaçınmaz.[57]

4. İnsan tabiatı, gazap (kızgınlık) ve şehvet (aşırı arzu) kıskacında olmasına rağmen, ibadetleri ile kemalatı kazanmaktadır. Hâlbuki melekler böyle değildir. O hâlde insan, melekten üstündür.[58] Kanaatimizce bu karşılaştırma doğru değildir. Faraza, melekler Hz. Âdem için öne sürdükleri iddialarından vazgeçmeselerdi, onların durumu İblis'ten farklı olur muydu?

Bu meseleyle ilgili olarak günümüz yazarlarından A. Saim Kılavuz; zikri geçen Nesefî'nin, meleklerin insanlardan üstün olduğuna dair görüşlerini kitabında özetler ve onları savunur. Ancak Nesefî'nin meleklerin insanlardan üstün olduğuna dair

---

54 *"Filhakika bundan evvel Âdem'e ahid verdik de unuttu ve biz onda bir azim bulmadık."* Tâhâ, 20/115.

55 Âl-i İmrân, 3/33.

56 Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, s. 499.

57 Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, s. 500.

58 Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, s. 500.

naklettiği iddialara ise değinmez.[59] Kanaatimizce, Kılavuz'a göre, artık insanların meleklerden üstünlüğüne inanç kesinlik kazandığı için bu iddiaları zikretmeye ihtiyaç yoktur.

b) Meleklerin Üstünlüğü Hakkındaki İddialar

1. Melekler mücerret (soyut) varlıklardır. Bilfiil kâmil, şerrin kaynağı şehvet ve gazaptan beri ve mucizevi fiiller üzere kadir gibi özelliklere sahip olduklarından melekler, insanlardan üstündürler. Taftâzânî'ye göre, bu deliller şer'i olmaktan ziyade felsefi iddialar olmaları dolayısıyla dinde delil olamazlar.[60] Yukarıda insanların meleklerden üstünlüğü için öne sürülen dördüncü delil ile bu delil arasında ne fark vardır? Aksine bu delil, en azından, meleklerin soyut varlıklar olmaları nedeniyle diğer delilden daha kıymetli görünüyor. Çünkü soyutluluk her zaman maddi olandan ontolojik olarak üstün kabul edilmiştir. Filozofların ifadesiyle, akli olan melekler, madde ile illetli insandan daha çok, metafizik alanı anlama yeteneğine sahiptirler. Cebrail ile ilgili hadislerden gelen rivayetler de bu anlama tekabül etmektedir.

2. Peygamberler, beşerin en üstün varlık konumlandırmalarında olmalarına rağmen (ilahî bilgiyi) meleklerden öğrenmektedirler. Nitekim *"(Peygamber'e) onu (vahyedileni), güçlü, kuvvetli üstün akıl sahibi (zû mirra) öğretti."*[61] ve Şuarâ 26/193-194. ayetleri bu hususu teyit etmektedir. Bu durumda öğreten, öğrenenden üstündür. Allame Taftâzânî'ye göre, öğretmek Allah Teala'dandır. Melekler sadece tebliğcidir.[62] Aynı şekilde Allame'ye şu soru yöneltilebilir: Peygamber de yalnızca melekten aldığını olduğu gibi tebliğ edici değil midir? Vahiy Pey-

[59] Bkz. A. Saim Klavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 294-296.

[60] Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, s. 502.

[61] Necm, 53/5.

[62] Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, s. 502.

gamber'e verilmeseydi, Peygamber'in neyi üstün olurdu? Yine daha önce ifade ettiğimiz üzere vahyin suretlenmesi -ki vahyin en önemli aşamasıdır-, o da Cebrail tarafından yapılmıştır. Bu işi icra etmesi sebebiyle Cebrail, bütün mümkün varlıklardan üstündür. Bu delil bile tek başına Cebrail'in üstünlüğü için yeterlidir.

3. Kur'an ve sünnette, meleklerin Allah'ı zikri yani tesbih ve tenzihi her zaman peygamberlerin zikrinden öncedir. Bu durum, meleklerin şeref itibarıyla peygamberlerden üstün olduğunu gösterir.[63] Bu iddiayı Taftâzânî, meleklerin yaratılış olarak önceliklerini öne sürerek reddetmeye çalışır. Kanaatimizce burada ontolojik bir statü üstünlüğü söz konusudur. Bu delil önemlidir. Çünkü Kur'an, meleklere imanı imanın ikinci ilkesi olacak şekilde takdim ederken; Peygamber'e/peygamberlere imanı ise dördüncü ilke vazetmektedir.

Neden böyle bir mevzunun üzerinde durduk? Başta da ifade ettiğimiz üzere eğer meleklere imanı, imanın ikinci ilkesi ve Allah ile mümkün âlem arasında aracı kabul etmezsek, Allah hakkındaki fiilî tasavvur, beşerî formatlara indirgenmiş olunmaktadır. Ayrıca eğer peygamberler/insanlar meleklerden üstün iseler meleklerin varlığının ve yaptıkları işlerin bir anlamı yoktur. Çünkü melekler, Kur'an'da ifade edildiği üzere Allah ile kâinat arasında aracı varlıklardır. Aracılık; üstünlüğü ya da aracı olduğu varlıklardan aracı olunana daha yakınlığı (kurbiyeti) ifade eder. Kanaatimizce sonradan oluşturulan bu üstünlük iddiası da kelamcılar tarafından kurgulanan Allah ve âlem arasındaki bağın değiştirilmesinden kaynaklanmıştır. Bu ana başlığın amacı; bazı kelamcıların birçok çıkmazla karşı karşıya gelmelerinin nedeninin, meleklere imanı devre dışı bırakmış olmalarından dolayı karşı karşıya kaldık-

63 Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, s. 502.

ları sıkıntıları ortaya koymak içindir. Yoksa amacımız, kelamcılarla bir münakaşaya girmek değildir.

c) Meleklerin Görevleri

Meleklerin Kur'an ve hadislerde belirtilen görevlerinin ortaya konması, belirginleştirilmesi, neden meleklere inanmanın İslam metafiziğine göre önemli/farz olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Bu mevzular muhtelif eserlerde konu edinilmişse de bizim meseleye yaklaşım tarzımız, bütüncül ve sorgulayıcı tarzda olup problem üzerinde yoğunlaşma şeklinde olmamıştır.

Meleklerin görevlerini, Kur'an ve hadis bağlamında, şu şekilde tasnif edebiliriz:

1. Allah'ı zikir, tesbih ve tenzih ederler. Bu hususta herhangi bir yorgunluk ya da bıkkınlık duymazlar. Çünkü Allah'a ibadeti ve itaati severek, şuurlu bir şekilde yaparlar.[64] Böylece anlamaktayız ki Allah'a mutlak manada kulluk yapan varlıklardır. Bıkkınlık ve yorgunluk hissetmezler, çünkü onlar soyut varlıklar olduklarından yorgunluğa sebep olan maddeden azadedirler.

2. Allah'a secde etmek ve emirlerini eksiksiz yerine getirmek hususunda mahirdirler.[65] Bu, meleklerin özsel görevlerindendir. Bu madde bir önceki başlıktan bağımsız değildir.

3. Peygamber'e salat ve selam getirme veya yardım etme hususunda görevlidirler. Melekler gerek vahiy getirerek gerekse de savaş alanlarında ve başka hususlarda Peygamber'e fiilî ve psikolojik yardımlarıyla destek olmaktadırlar. Bu konulara peygamberlerin özel hayatları da dâhildir.[66]

---

64 Bkz. A'râf, 7/206, Ra'd, 13/13, Enbiyâ, 21/20.

65 Bkz. Nahl, 16/49-50, Tahrîm 66/6.

66 Bkz. Ahzâb 33/56. *"Ona (Muhammed'e) yardım etmezseniz, bilin ki inanmayanlar onu Mekke'den çıkardıklarında mağarada bulunan iki kişiden biri olarak Allah ona yardım etmişti. Arkadaşına, 'Üzülme, Allah*

4. Müminler için dua ve istiğfarda bulunurlar,[67] Allah yolunda olan, Allah'ın sevgili kullarına fiilî ve kavli duada bulunup, onların mağfireti için istiğfarda bulunurlar. İnsanların meleklere duası söz konusu değildir.

5. Mukarreb melekler, (el-Melâiketu'l-Mukarrebûn, İlliyyûn). Uluhiyet makamına en yakın görevde/ibadette olan meleklerdir.[68] Bu meleklerden Cebrail, Kur'an'da resul, ruhu'l-kuds, ruhu'l-emin, şedidü'l-kuva, zû mirra (akıl sahibi) kelimeleri ile anılmaktadır. Kelime olarak "sarsılmaz ve tükenmez güç sahibi" anlamlarına gelip ilahî vahyi peygamberlere ulaştıran, mümkün âlemin en ulu varlığının adı olarak ön plana çıkmaktadır. Mikail, hadislerde geçtiği üzere rızık ve rahmet meleği olarak görevlendirilmiştir. Azrail, can alıcıdır (Melekü'l-Mevt).[69] İsrafil, hadislerin açıklamasına göre, kıyametin kopması için her an kıyamet kopacakmış gibi hazır bekleyip sûra üfleyecek melektir. Birinci üflemede, kâinatı fesada uğratacak; ikinci üflemede ise kâinata ve bütün insanlığa üflemesiyle (nefha) can verecektir. İsrafil'in görevlerine yeni yorumlar yapmak, eklemek de imkân dâhilinde olabilir.

6. Arşı taşıyan melekler (Hamele-i Arş).[70] Kâinatın varlık düzenini Allah adına devam ettiren varlıklardır. Allah'ın kaim bi-nefsihi yetkinliğini, kâinat üzerinde O'nun adına devam ve

---

bizimle beraberdir.' diyordu. Allah da ona güven vermiş, görmediğiniz askerlerle onu desteklemiş, inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Ancak Allah'ın sözü yücedir. Allah güçlüdür, hakîmdir." Tevbe, 9/40, Âl-i İmrân, 3/124-125, Enfâl, 8/9, 12.

67 Bkz. Mu'min, 40/7-9; Şûrâ, 42/5. İstiğfar; eksiği örtme ve şefaat etme manalarına gelmektedir. "*Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaati hiçbir işe yaramaz. Meğer Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimseye izin verdikten sonra olsun. (Ancak o zaman şefaatin faydası olur.)*" Necm, 53/26.

68 Bkz. Nisâ, 4/172.

69 Secde, 32/11.

70 Bkz. Zümer, 39/75.

tecelli ettiren varlıklardır. Allah'ın "her an bir işte olması, her an saf fiil olması" ya da olmasının anlamı bu olsa gerek. Yani var olanların varlığını her an varlıkta tutma kudreti ki ilahî yaratım ve kudret esas olarak budur.

7. İnsanların söz ve davranışlarını kaydeden melekler (değerli kâtipler). Yazıcı melekler olarak tesmiye edilmişlerdir.[71] Bu melekler, her şeyi kayıt altına alıp, kıyamet gününde her şeye şahitlik edecek varlıklardır. 'Allah her şeyi bilmesine rağmen neden bu meleklere ihtiyaç vardır?' şeklinde muhtemel soru, Allah'ın her varlığı kendi tabiatına uygun şeyle muhatap etmesi gerektiği ilkesi nedeniyledir.

8. Muakkip melekler (Takip ediciler).[72] Hiçbir şey, onların gözetimi ve denetimi dışında vuku bulmaz. İnsanların gizli ve aşikâr hâllerini ve davranışlarını takip etmektedirler. Bu meleklerin varlığı, insanları ahlaklı olmaya teşvik olarak anlaşılmaktadır.

9. Rakîbun Atîd: Her an hazır (ve her şeyi) gözetleyenlerdir.[73]

10. Hafaza melekleri (Koruyucular).[74] Bu melekler, kendilerine vahiy ve gaybın bilgisi verilen, peygamberleri, geçmiş ve gelecek konularında yanlış yapmamaları için koruyuculuk görevi yaparlar.[75] Bunun dışında ins ve cin âlemlerine dair koruyuculukları da söz konusudur.

11. Kirâmen Kâtibîn, münker ve nekir melekleri. Hadislerde, insanların her yaptıklarını insan için kayda geçiren ve ölümden sonra sorgu ile görevli melekler olarak tanımlanmaktadırlar. Nitekim Kur'an'da belirtildiği üzere "*...Amel defterlerini okuyacaklar ve en küçük haksızlığa uğramayacaklar-*

---

71 Bkz. Zuhruf, 43/80, Kâf, 50/17-18; İnfitâr, 82/11.

72 Bkz. Ra'd, 13/10-11.

73 Bkz. Kâf, 50/18.

74 Bkz. En'âm, 6/61.

75 Bkz. Cin, 72/27.

dır…"[76] Bu defterleri Allah Teala adına hazırlayanlar işte, bu melekler olmalıdır.

12. Dünyada suçluları ilahî ceza ile cezalandırma. Lut kavmini helak etmeye giden meleklerde olduğu gibi.[77]

13. Cennet melekleri, cennette görevli melekler, (Hazene-i Cennet).[78] Bu melekler, cenneti hak eden müminleri selamlar, onlara esenlik dilerler.

14. Cehennemde görevli melekler.[79] İnkârcılara dünyada yaptıkları kötülüğü hatırlatıp, onların cehenneme atılışlarının adaletsizlik olmadığını kendilerine sözlü ve fiilî olarak bildirir ve yaptıklarını yazılı olarak da kendilerine iletirler. Yani kendileri hakkındaki hükmün keyfî olmadığını kendilerine ilan ederler.

Bu kısa tasnifte bile görülmektedir ki Allah ile âlem/kâinat arasında var olan bütün varoluşsal bağları melekler icra etmekte, yerine getirmektedirler. İlahî bilginin beşere/insana ulaştırılması, tabiatın yönetilmesi, ölümün vuku bulmasına aracı olmak, kıyametin kopuşunu ve yeniden dirilişi başlatmak, insanın her davranış ve sözünün kayıt altına alınması, arşın muhafazası, Allah'a kulluk ve insanlara yardımın yapılması gibi bütün işler melekler tarafından ifa edilmektedir. Böylece anlaşılmaktadır ki melekler; Allah-tabiat, Allah-insan, cennet ve cehennem ahvalinin düzenlenmesi konularında Allah'ın zatı gibi sıfatlarının da mümkün varlıklar konusunda zaman ve mekâna konu edilmemesi ve tenzih esprisiyle Allah'ın mutlaklığının korunması için bu mümkün âlemle Allah arasında ilişki kuran, Allah adına iş yapan varlıklardır. Meleklerin zikredilen görevleri, Allah'ın varlık âlemi ile bağının oluşmasında bütün varlık ve varoluş alanlarını kuşatır geniş-

---

76 İsrâ, 17/71.

77 Bkz. Hûd, 11/69-70. Ayrıca bkz. Furkân, 25/21-22.

78 Bkz. Ra'd, 13/23-24, Enbiyâ, 21/103, Zümer, 39/73.

79 Bkz. Zümer, 39/71-72, Tahrîm, 66/6, Müddessir, 74/30-31.

liktedir. Hiçbir şey bu ilişkinin dışında değildir. Ancak varlığı, varlık olarak varlığa getirişte, hiçbir varlığın aracılığı söz konusu değildir. Hak Teala varlığı, ilminin ve kudretinin gereği olarak bütün varlığı aracısız olarak bir anda yaratmıştır/varlığa getirmiştir.

Yaratım; doğrudan Allah'ın zaman ve mekân dışı olan zati fiilidir. Bu zati faillik, zatında bilfiil sıfatlarıyladır. O'nun bilmesi, yaratmasıdır. Bilmekle yaratmak arasında zamansal bir ayrım yoktur. Aksi hâlde Allah'ın sıfatları zamana taalluk eder ki bu, mutlak Tanrı anlayışına aykırı bir durumdur.

Melekler, bütün görevlerini Allah'ın izni ve yardımıyla yaparlar. Ancak onlar asla ve kat'a Allah'ın ortakları değildir.[80] İslam inancının dışındaki birçok din ve inançta melekler, Allah'ın ortakları ya da (hâşâ) onun kızları olarak tesmiye edilmişlerdir.[81] Yine melekler, Allah'ın sıfatları da değildir. Çünkü Allah'ın sıfatları, birçok arkaik kültürde Allah'ın zatından koparılarak politeist bir yapıya büründürülmüştür.

Kelam geleneğinde Allah'ın sıfatları, meleklerin görevi olan bütün fiilî işleri yapan varlıklar konumuna indirgenmiştir. Yazık ki Müslümanlar, bu mevzularda gereği gibi melekleri inançlarında temellendirebilmiş ve sosyal hayatlarında da etkin hâle getirebilmiş değillerdir. Allah'ın sıfatları; zatının aynı olup, fiilleri de aynen zatı gibi ezelî ve ebedî olarak birdir. Müslüman filozofların bu mevzudaki açıklamaları kayda değerdir.

Allah'ın sıfatları, zamana ve mekâna taalluk edince, öyle veya böyle mümkün varlık kategorisi içinde anlamlandırılmaya konu olmaktadırlar. Bu da İlahî esma ve sıfatları, mümkün olan insani bir tasavvur içine sokmaktadır. Mümkün tasavvura konu olan esma ve sıfatlara mutlak anlamlar vermek

---

80 "*Meleklerden biri; 'Ben de O'ndan başka bir tanrıyım.' diyecek olursa, onu cehennem ile cezalandırırız.*" Enbiyâ, 21/29.

81 Bkz. Sâffât, 37/149 vd., Zuhruf, 43/19, Enbiyâ, 21/26-28.

ya da anlam vermekten kaçınmak, ne yazık ki mümkün olmamaktadır. Bu defa güya ilahî olan alan, mümkün olan âlemi anlamlandırmada yetersiz kalmaktadır.

4. Ahlakiliğe Teşvikte Meleklere İman

Meleklere iman; insanın metafizik alanı anlamaya teşvik edilmesi, kendisini kötülüklerden korumayı ve iyiliklere yönelmeyi yakından hissetmesine vesile olan bir inançtır. Çünkü insan, kendisi gibi mümkün varlıklarla hissî ya da ahlaki bir ilişki içinde olmayı daha kolay anlayıp kabul edebilen bir tabiattadır. İnsan, mutlak kuşatım ve kudretin farkına bile tikel hissedişlerle ulaşabilmektedir. Ayrıca meleklerin birebir bizlerle beraber olmalarını düşünmek, buna inanmak, bizi ahlaken daha duyarlı hâle getirmektedir. Örneğin, sürekli yaptıklarımızı yazan ve bizi takip eden birilerinin her zaman ve her mekânda bizimle beraber olduğunu düşündüğümüzde, kendimize yani hayatımıza olumlu manada daha çok çekidüzen veririz. İnsan, yaptıklarının birileri tarafından yakinen takdir edilmesini isteyen/seven bir varlıktır. Kanaatimizce meleklerin bizi gözettiğini hissettiğimizde artık insanların bizi görüp takdir etmeleri için riyakârlığa bile ihtiyaç(!) duymayız.

"Allah'ın bir sınıf melekleri vardır ki bunlar, yollarda, sokaklarda dolaşırlar zikir ehlini ararlar..."[82] Allah, elbette kendisini zikredenleri bilmektedir. Ancak bu bilmesinin insanlar tarafından da yakinen hissedilebilmesi için insanların kendilerine yakın gördükleri, algıladıkları varlıkları aracı kılarak, insanları iyi işler yapmaya teşvik etmektedir. Meleklere iman, insan için bir ihtiyaçtır. Yoksa Allah işini yapamıyor da (hâşâ) melekleri aracı kılıyor değildir.

[82] Buhârî, "Daavât", 66.

"Bir kul yalan söylediğinde, söylediği yalanın çıkardığı fena kokudan dolayı melek kendisinden bir mil uzaklaşır."[83] Meleğin insandan uzak durması demek, Allah'ın da o kulu sevmediği ya da o kulun Allah'tan uzaklaştığı manasına gelir. İkinci olarak, o melek o insanı korumayıp tek başına bırakmaktadır. Bu durum, meleklerin insanlarla doğrudan ilişkileri sebebiyle, insanların ahlaklı olmalarını psikolojik olarak desteklemektedir. İnsan; hemcinsini kimseye görünmeden aldatabilir, dikkate almayabilir. Ancak hadiste zikredildiği üzere, soyut bir varlık olan melekler, insanın en gizli hâllerine şahitlik yapabilme imkânına, yeteneğine sahip olduklarından insanlar fiillerinde ya da hayatlarında daha dikkatli olmaya özen göstermek zorunda kalmaktadırlar.

"Her kim soğanı, sarımsağı ve pırasayı yerse, bizim mescidimize yaklaşmasın! Çünkü melekler Benî Âdem'in müte'ezzi (eziyet çektiği şeylerden) olduğu şeyden eza duyarlar."[84] Bu hadiste dikkat çeken husus; meleklerin, müminlere yapılan kötü fiillerden dolayı eza çekmiş olmalarıdır. Bu husus, insan üzerinde çok önemli etkilere sahip bir durumdur. Şöyle ki: Birincisi, müminlerin kendilerine yapılan kötülüğü hiçbir insan yanlarında olmasa da onların sıkıntısını paylaşan dostlarının olduğunu bilmeleridir ki böyle bir hâletiruhiye insana güç ve azim verir. Örneğin; her namazdan sonra sağımızda ve solumuzda bulunan meleklere/varlıklara selam vererek namazı tamamlarız. Bu hem meleklerin bizim fiilimize/amelimize şahit oldukları hem de bizlerin hiçbir zaman yalnız olmadığımız manasına gelmektedir. İkincisi ise bir Müslümanın başka bir Müslümana eziyet etmesinin şahitlerinin (o kimse bunları görsün veya görmesin) olduğunu bilmesi ve buna göre de hâl ve davranışlarına çekidüzen vermesi gerektiğinin farkına

---

83 Tirmizî, "Birr, Sıla", 46.

84 Müslim, "Mesâcid ve Mevziu's-salat", 74.

varmasıdır. Adab-ı muaşeret konularında bile insan hayatına müdahil olup sahiplik yapanlar varsa, diğer haksızlıkları ve iyilikleri insan adına ve onun hayrı için takip edenler de vardır. Bu husus, muhtelif şekillerde Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiştir.

5. Filozofun Gözüyle Melekler ve Melekût Âlemi

"İlk Melek, (Kerûb)', Allah'ın yarattığı nurdan ışıyıp, bütün kâinatı, akli varlığı ile aydınlattı. Bu Kerûb'dan onun özelliklerini taşıyan başka bir akli form olarak ikinci melek var kılındı. Bu süreç belirli sayıya ulaşıncaya kadar böyle devam etti. Sonra da daha aşağıda, saygın ve güçlü bir ruh yarattı. Ve bu ruh, Allah'ın arşına yakın olarak var oldu."[85] Bu metin, varlığın varlığa gelişinin kaynağı olarak Allah'ı, mutlak fail; melekleri ise bundan sonra kâinatı işlevsel hâle getiren varlıklar olarak konumlandırmaktadır. Bütün kâinat Allah'ın doğrudan yaratması iken, daha sonra, kâinatın -tabiri caiz ise- varoluşu, meleklerin yetkisine bırakılmaktadır. Aynı zamanda melekler, Allah'ın arşını çepeçevre kuşatacak şekilde konumlandırılmaktadırlar. Sonra göklerden korunmuş bu tavanda Allah, meleklerden ruhlar var etti.[86] Yani ilahî ruhu taşıyan insanlar var oldu.

Bunlar (bu melekler), yukarı çölün sakinleri olup Manzar-ı A'lâya nazar edenlerdir. Bunlar Mukarreb melekleridir.[87] Yaratılışlarına uygun, kendilerine, kapasitelerinin alabileceğinin en fazlası verilmiştir.[88] (Yaptıkları işler) mümkün varlık kapasitelerini bir derece aşan şeyler ise onlar farkında olmasalar da ilahî alan ile doğrudan ilişkiyi devam ettirmektedirler. En

---

85 Bkz. H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, Harran Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 2001, s. 101.

86 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 101.

87 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 101.

88 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 102.

üstün mümkün varlık olmaları nedeniyle kendilerine mümkün âlemin en üstün veya ağır işi verilmiştir.

İşte, melekler (mukarrebun); zamanın başlangıcında (yani ilk olarak bütün kâinat bir anda yaratıldığında) hüküm verilen şeyler için mücadele verenlerdir; kelam-ı kuds ile meşhûd bir kitap yazanlardır.[89] Daha önce geçtiği üzere bunlar, Kur'an'da ifade edilen Mele-i A'lâ'ya mensup melekler olup kâinatın varoluşu hakkında kalem oynatan mümkün âlemin üst varlık skalası mevkiinde bulunmaktadırlar.[90]

İbn Sînâ'ya göre, diğer melekler (mukarreblerin dışında olanlar) işçi meleklerdir. Bunlar Arş ve Kürsi'nin taşıyıcıları ve göklerin sakinleridir. Kerubîlerin gerisinde Hakk'ın tecellilerini görmeye çalışırlar. Yani ilahî ilmin, kudretin, iradenin tecellisinin ortaya çıkması bu melekler vasıtasıyla mümkün olan ay altı âleme yansımaktadır. Bu melekler, kalem-i kuds ile kendilerine ebedîlik verilmiş bulunan apaçık levhaları alanlardır. Yani Mele-i A'lâ'da ya da Mukarrebun meleklerinin hükme bağladığı işleri yazılı olarak alıp fiiliyata geçirenlerdir. İlk kazanın (İbn Sînâ, kadere kaza der), iyi veya kötü, hediye ettiği hususları bildirin diye bu meleklere vahyolunur.[91] Daha önce Kur'an'dan hareketle, insanın ve kâinattaki diğer varlıkların kaderlerinin ilahî alandaki değişim ve dönüşüm imkânı diye açıkladığımız hususu İbn Sînâ, melekût âlemi ile açıklamaktadır. Bu tarz açıklama, Fârâbî ile başlayıp bütün Meşşâî geleneği kuşattığı gibi, Müslüman mutasavvıfları da etkisi altına almıştır.

Mukarreb Melekler: Vechu'l-Kuds; Yümnu'l-Kuds, Meleku'l-Kuds ve Abdu'l-Kuds'tür. Bunların görevi, Allah'a kulluk yap-

---

89 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 102.

90 "*Benim mele-i a'lâya (yüce melekler topluluğuna) ne ilmim olurdu (olabilirdi ki) onlar münakaşa ederlerken (Hz. Muhammed) benim bu hususta bir bilgim yoktur.*" Sâd, 38/69.

91 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 102.

maktır.[92] Ayrıca kendilerine verilen şeylerden, kendilerinden geride kalanlara, üstünlük sızdırmasıyla sızdırırlar, bu, destekleyici sızdırmadır.[93] Mukarreb Melekler de kendilerinde bulunan ilahî bilgi, kudret, irade ve ihtiyarı kendilerinden aşağıda olanlara feyzederek, ilahî kemalatı bütün varlığa öğretir ve yayarlar.

Başka bir melek grubu; Vechu'l-İzz, Mulkü'l-İzz, Yümnu'l-İzz, Şerefu'l-İzz, Ba'su'l-İzz, Sene'l-İzz, Sakfü'l-İzz, Ruhu'l-İzz'dir. Bu melekler grubu, mutlak manada Allah'a ibadet ederler. O'nun emirlerinden dışarı çıkmazlar. Bu melekler; göklerin melekûtu olan orta melekûtun idaresi ile görevlidirler. Allah'ın meleklere emanet ettiği şeyin etrafında dönerler.[94]

Meleklerin bir kısmı, Arş'ı tutma yani Arş'ın varlığını devam ettirme; bir kısmı da Kürsi'yi tutma, onun varlığını Allah adına devam ettirme işiyle meşguldürler. Emanete asla ihanet etmezler.

Arş-ı Edna da (yeryüzü/ay altı âlem) meleklerle korunur. O arşa melekler yağmur yağdırır ve arşın ömrünü uzatırlar. Aynı zamanda bu arşın semasına sızanları da (cinleri de) yok ederler.[95] Bütün bu melekler, arzı; "buzdan veya kardan veya sulayan sürekli yağmurlarla, kuşatıverirler."[96] Gökyüzü/gökler, yeryüzü ve bu ikisinin arasındakiler, melekler vasıtasıyla ayakta durur. Bu melekler hem ontolojik yapıda varlıklardır hem de varlığın melekesi olarak varlıkta mevcut ilahî kudrettir.

Ve filozof, melekleri şöyle konuşturur: "Afiyet ve selametle göklerin ve yeryüzünün gerçek yöneticileri bizleriz; bu husus-

---

92 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 102.

93 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 102.

94 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 103.

95 Bkz. Sâffât, 37/5-10.

96 H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 104.

ta herhangi bir fikre başvurulmaz ve herhangi bir isteğe ihtiyaç duyulmaz. Bunu ancak bizim kendilerine sırlarımızı açtıklarımızdan veya sınadıklarımızdan ve kendilerini gerçekten bilgilendirdiklerimizden bir grup bilir." Nihayet her şey özellikle de melekler Allah'ı tesbih ve tenzih ederler.[97]

Meleklere iman; Kelam-ı Kadim'de Yüce Allah'ın mümkün varlıklarla olan varoluşsal ilişkisini devam ettirdiği tek mümkün aracı varlık mertebesidir. İslam metafizik geleneğinde bu mevzuyu az veya çok her disiplin kendi anlayışı doğrultusunda kitaplarında araştırma konusu yapmıştır. Kanaatimizce melek risalesinde de görüldüğü üzere İbn Sînâ, bu meseleye kapsamlı ve imgesel de olsa Kur'an söylemine uygun bir şekilde yaklaşmış ve melekût âlemini konumlandırmıştır. Bunun arka planında filozofların mutlakçı Tanrı anlayışının bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu mutlakçı anlayış, Allah'ın zatının bir iş, bir fiil adına zamana ve mekâna taalluk edilmesini tenzih içindir. Diğer taraftan Allah'ın mutlak yaratımı ve egemenliği altında bulunan meleklerin tıpkı bir sebebin diğer sebebe etki etmesi gibi, Allah adına kâinata etkide bulunmalarıdır.

[97] H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, s. 105.

C) VAHİY/KİTAP

1. Giriş

Bir mucit, yaptığı makineden/icattan habersiz ve özellikle de mahiyeti hakkında bilgisiz olamaz. Yaptığı icadın nasıl çalışacağını, ömrünün ne kadar olacağını, nasıl bozulacağını bilir ve ona göre kullanım klavuzu hazırlar. Allah, evreni yarattığına göre onunla ilgili bilgilerin de sahibidir. Bu sebeple evrenle ve içindekilerle iletişimini vahiy[98] vasıtasıyla devam ettirir. O, evrenden bigâne değildir, olması da düşünülemez. O, yarattığı evrenle ve evrenin içindeki varlıklarla iletişim hâlindedir.[99] Allah, aşkın/müteal varlık olduğu için evren ve diğer varlıklarla vahiy yoluyla iletişim kurar.[100] Kadim dinlerde vahiy ve risalet vardır. Ancak bu iletişimlerin, İslam'daki vahiy ve risalet anlayışıyla birebir aynı olup olmadıkları tartışılmalıdır.

Aşkın ilah anlayışına sahip dinlerde mümkün âlemle iletişim, "Ben-Sen" ilişkisinden çok, "Ben-O" bağı şeklindedir. Bu dinlerde iletişimin bazı kuralları vardır. Yahudilik ve İslam buna örnek verilebilir. Bu dinlerdeki Tanrı[101] aşkın olduğundan melek ve resul irtibatı açıktır. Ancak Tanrı'nın yeryüzüne indiği ya da insan formunda olduğu şeklindeki inanca sahip dinlerde ise melek ve resul işlevi ya azdır ya da yok hükmündedir. Hinduizm'de ve Tanrı'yı İsa'nın bedeninde ete-kemiğe büründürülmüş kabul eden Hristiyanlıkta melek ve resul anlayışı, iletişim manasında yok denecek kadar azdır.

---

98 Vahiy, ilahî haberlerin geliş tarzı olup haberlerin bizzat kendisi değildir.

99 "*Göklerde ve yerde ne varsa hepsi, isteklerini O'na sunarlar. O, her an yaratma hâlindedir.*" Rahmân, 55/29.

100 Şûrâ, 42/51.

101 Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2006.

İslam'daki vahiy ve risalet anlayışı ile diğer dinlerdeki vahiy ve risalet anlayışlarının mukayesesini yapmak ve yine Yahudilik ve Hristiyanlıktaki vahiy ve risalet anlayışlarına kısaca değinmek, bu meselenin daha iyi anlaşılmasında yararlı olacaktır.

2. Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy

a) Şamanizm[102]

Şamanizm, Orta Asya, Uzak Doğu ve eski Amerika kıtasında yaşayan milletler arasında yaygın bir inanç biçimidir. Şamanizm'de şifacı, kâhin anlamına gelen "Şaman" kelimesi, Tunguzca olup Pali dilinde, "samana"; Türkçe, Tatarca ve Altaycada ise "kam" kelimesi ile karşılanır.[103] Genel olarak İlk Çağ ve Orta Çağ'da bütün kıtalardaki dinlerde karşılaşılan Şamanizm;[104] vecd ve ruhları kontrol etme gibi bazı uygulamaların ön plana çıktığı bir tür ruhçu inanç şekillerini tanımlamaktadır.[105] Ruhların çokluğuna ve ölümden sonra da ruhlarla iletişimin devam ettiğine inanılan Şamanizm, bir tür "Animizm/Ruhçuluk" olarak değerlendirilmiştir. Şamanizm bir din değildir. Hem ortak hem de farklı özellikleri barındırması bakımından tek bir türü olmadığı gibi, şaman olmanın da tek bir yolu yoktur.[106]

---

[102] Türk boylarında "Tanrı" kelimesinin anlamı ve söyleniş biçimleri hakkında bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 27-28.

[103] Muhammet Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, KURAMER Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2018, s. 18.

[104] Eliade, *Şamanizm*, s. 21.

[105] Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 18.

[106] *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2007, s. 536-539.

Tanrı tarafından seçilebilen ya da miras yoluyla kazanılan şamanlık,[107] hastalara bakan, gelecekten haber veren, savaşın yapılıp yapılmaması gerektiği konusunda krala danışmanlık yapan, dinî konularda topluma önderlik eden kişiliği tanımlar. Arkaik bir inanç olarak Şamanizm'de şaman, müneccim, otacı, ruh güder, mistik ve ozandır.[108]

Şamanın ruhu hiç zarar görmeden bedenini terk edip çok uzak yerlere yolculuk yapabilir; yer altına inebilir, göğe çıkabilir. Böylece yer altı ve gök arasındaki iletişimini devam ettirir.[109]

Güney Amerika şamanları, tanrılarla veya ruhlarla insanlar arasında aracılık da yapar.[110] Şaman, göğe çıkarak insanların dileklerini doğrudan doğruya tanrılara iletmesini sağlar. Bazen Tanrı yeryüzüne iner, şamanla konuşur, sonra da onu yanında göğe çıkarır, daha sonra da yere bırakır.[111] Aynı şey, Güneydoğu Asya'daki şamanlar için de geçerlidir.[112]

b) Zerdüştilik/Mecusilik

İsmini Zerdüşt'ün adından alan Zerdüştlük, daha çok İran ve çevresinde yayılmıştır. Zerdüştlükte Zerdüşt'ün (MÖ 623/630-553) vahiy aldığına inanılır.[113] Zerdüşt'ün gerçek adı olan Spitama Zarahustra, zaratha/altın ve uştra/ışık kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Bu isim, muhtemelen mesajını yaymaya başladığı zaman ona verilmiştir.[114]

---

[107] Eliade, *Şamanizm*, s. 31-33.

[108] Eliade, *Şamanizm*, s. 21.

[109] Eliade, *Şamanizm*, s. 213-229.

[110] Eliade, *Şamanizm*, s. 358-359.

[111] Eliade, *Şamanizm*, s. 360.

[112] Eliade, *Şamanizm*, s. 374.

[113] Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 508-510.

[114] Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 22.

Zerdüşt, yirmi yaşlarında iken "Aivitak" suyunun kenarında inzivaya çekilmiştir. On yıl süren inzivanın ardından taraftarıyla inzivaya çekilişinin 45. gününde miraca çıkmış ve miraçta bir melek gelerek her şeyden elini eteğini çekmesini istemiş, sonra cennete götürülmüş, orada melekler tarafından kendisine hürmet edilmiş, burada daha önce ölen ruhlarla karşılaşmış ve Tanrı Ahura Mazda'nın huzuruna çıkarak, "Hayır Dini"nin hükümlerini öğrenmiştir. Evrenin bilgisini alan Zerdüşt, melekler tarafından göğsüne erimiş tunç dökülerek, karnı yarılmış ve içindekiler temizlendikten sonra tekrar yerine konulmuştur. "Hayır Dini"ni yayması için Ahura Mazda tarafından görevlendirilen Zerdüşt, miraç yolculuğunu tamamladıktan sonra kendisine tevdi edilen kutsal kitap *Avesta* ile dünyaya dönmüş ve mesajı yaymaya başlamıştır.[115]

Zerdüşt'ün "rüyet ve ilham" vasıtasıyla Ahura Mazda ile kurduğu iletişim, açık bir vahiy olarak kabul görmemiş; ancak yukarıda verilen vahiy ve miraç, onun risaletinin göstergesi olarak kabul edilmiştir.[116]

Ahura Mazda ve meleklerle defalarca görüştüğü iddia edilen Zerdüşt'e vahiy getiren melek olan Vohu Manah/İyi düşünce, Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilmektedir.[117]

Zerdüştlük dinine[118] inananlar, *Avesta*'nın[119] vahiy yoluyla Zerdüşt'e indirildiğine ve Zerdüşt'ün zamanında yazıldığına inanmaktadırlar.[120]

---

[115] Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 22.

[116] Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 514-527.

[117] Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 25.

[118] Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 510-513.

[119] Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 513-514.

[120] Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 25.

c) Maniheizm

Mani'nin (MS 216-276) ismine atıfla Maniheizm olarak isimlendirilen bu din, Mecusilik gibi İran coğrafyasına yayılmış, Zerdüştlük ve Budizm gibi dinlerin karışımından oluşmuş eklektik bir dindir.[121]

Maniheizme inananlar tarafından son resul olarak kabul edilen Mani'nin aynı zamanda Maniheistler tarafından aracısız vahiy aldığına inanılmaktadır. Mani, Mecusilikte ve Hristiyanlıkta, beklenen kurtarıcı Mesih olarak kabul edilir. Buda'nın, Zerdüşt'ün ve İsa'nın getirdiği mesajın bozulduğuna inanan Mani, kendini bu dinlerin ıslahına adamıştır.[122]

Kendinden önceki dinlerden öğretiler taşıyan Maniheizm, gnostik düalizm olarak kabul edilen bir dindir. Vahiy yoluyla Mani'ye gelen yedi kutsal kitaptan hiçbiri tam olarak günümüze ulaşmamıştır.[123]

d) Hinduizm

Bir resulü/nebisi bulunmayan Hinduizm,[124] Hindistan'ın en eski dini ve sonradan ortaya çıkan Budizm ve Caynizm gibi dinlerin de kaynağıdır. *Sruti*[125] (duyulan, işitilen anlamına gelir) olarak kabul edilen *Vedalar*, *Brahmanalar*, *Aranyakalar ve Upanişadlar* gibi Hinduizmin kutsal kitap koleksiyonunun önemli bölümünü oluşturur. Hinduizm'de daha çok kutsal kabul edilen *Vedalar*, aslının ilahlarda olduğuna inanılan kutsal metindir.[126] "Duyulan" anlamına gelen *Sruti* kutsal metinleri,

---

121 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 26.

122 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 26.

123 Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 494-505.

124 Ali İhsan Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 277-305.

125 Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 290-292.

126 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 28-30.

ilham veya vahiy mahsulü olarak kabul edilirler. *Smriti* ise insan zihninde muhafaza edilen, müşahede ve eğitimle insanın aklını kullanarak elde ettiği bilgilerdir. Bu durumda *Smriti*[127] bilgiler, *Sruti* olan kutsal metinlerden daha aşağı bir seviyede olup değişen ve gelişen metinlerdir. Bu yüzden *Sruti* metinlere yeni bir metin eklenemez. *Sruti* olan kutsal koleksiyon, vahiy mahsulü; *Smriti* koleksiyonu ise onlardan çıkarılan yorum ve tefsirler olarak kabul edilebilir.[128]

Hindular, kutsal metin olan *Vedalar*'ın "ilahî bilgi/kutsal bilgi"nin, vahiy ve ilham yoluyla bildirilmiş bir metin olduğuna inanırlar. Hinduizm'de üzerinde ittifak edilen bir resul yoktur. Bazılarına göre ise *Sruti* metinler, bilge kişi kabul edilen "Rişiler"e ilham ve vahiy yoluyla inzal olan kutsal metinlerdir. Bilgiyi gizemli bir şekilde, iç bakışla, deruni bir göz ile elde eden "Rişi/gören"leri resul olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir. *Upanişadlar*'ı[129] inzal eden Brahma[130] iken, örnek olarak diğer metinleri inzal eden, ışık ve ateş tanrısı Agni ile sarhoşluk veren kurban içkisinin tanrısı Soma'dır.[131]

Vedalar'ın Rişilerin sezgileri sonucu ortaya çıktığına inanan Yoga ekolü, vahyi yoga esnasında meydana gelen bir içe doğma olarak kabul ederken; Sankara ekolü ise vahyin, deruni (bâtını) bir idrak yoluyla elde edildiğini kabul etmektedir. Kutsal metinlerin hepsini ilahî içerikli kabul eden Nyana-Vaisesila'nın tersine, ateist olan Mimamsa, bu metinlerin vahiy mahsulü veya beşerî emek sonucu olmadığına ya da yaratılmadığına, aksine ezelî olduğuna inanmaktadır.[132]

---

127 Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 295-297.

128 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 29-30.

129 Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 294-295.

130 Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 292.

131 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 30.

132 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 30-31.

Yeryüzüne insan ve hayvan bedenleriyle indiği (Avatara) kabul edilen Tanrı Vişnu, tarihin değişik zamanlarında yeryüzüne müdahale ederek insanları kurtarmak için mücadele etmiştir. İnsanlara maddi ve manevi yardımı sağlamak için zaman zaman yeryüzüne bedenleşerek inen Tanrı Vişnu, "Avatara"ya dönüşerek, Rişilere vahiy vermekte, insanlara yardım etmekte, böylece yardımda bizzat rol almaktadır.[133]

"Hinduizm'de vahyin temelde iki çeşidinden bahsetmek mümkündür. Vahiy öncelikle sözlerin yahut *Vedalar*'ın öğrenimi ve iletimi anlamında şifahidir. İkinci olarak vahiy, avatara inancıyla ifade edildiği üzere, Tanrı'nın bizzat bir insan formunda görünerek (bir tür teofani/kutsal olmayan) kendisini tanıtmasıdır."[134]

3. Yahudilikte Vahiy

Tevrat; Yahudiler[135] tarafından büyük oranda tahrif edilse de İsrailoğullarına gönderilen resullerin mesajı, kıssaları ve Tevrat'ın tefsirleri ile birlikte günümüze ulaşan nadir metinlerdendir. Bir ırk olan İsrailoğullarının dini hâline getirilen Yahudilik, bugün millî bir kimliğe dönüştürülmüştür. Dünyada çokça sürgün hayatı yaşamışlardır. Bu sürgünler onları farklı kültür ve medeniyetlerle karşı karşı karşıya getirmiştir. Bu durum kitaba farklı bakmalarına, farklı tefsir yapmalarına da imkân vermiştir. Tevrat[136] ve Tanah'tan hareketle söylersek, Yahudiler, tarihe aktif müdahalede bulunan bir konumdadırlar.

---

133 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 31.

134 Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 31.

135 Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 205-211.

136 Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 222-227.

İlahî emirle bağlantı sırasında ve kendisi de latif ruhani cevhere karşılık gelen Kutsal Ruh, resullere ilahî nur yoluyla kutsal ruhtan çıkan bulut sütunu, ateş, sis, ışık, nur gibi bazı ruhani suretler göstermektedir. Bunlar, Tanrı'nın meleği, tezahürü ve şanı diye adlandırılmaktadır.[137]

"Vahiy ve risalet" kavramları, Yahudi kutsal metinlerinde geçen temel kavramlardan ikisidir. İbranicede "vahiy" karşılığında "gilluy" kavramı geçmektedir. Tevrat'ta, vahiyle bağlantılı olarak, Tanrı'nın görünmesine, "nir'a/yera"; kendisinin veya iradesinin bilinir kılınmasına, "nada/hodia"; seslenmesine veya konuşmasına karşılık, "yıkra'/yedabber"; daha az olarak da kendisini izhar etmesine karşılık "gilluy" sözcüğü ile aynı kökten gelen "nigle/niglu" sözcüğü kullanılmaktadır.[138]

Yahudi Ortodoks anlayışına sahip teologlar, bir enigma (muamma) gördükleri vahyi, geleneksel bir biçimde, Tanrı'nın insanla iletişime geçmesi ve iradesini bildirmesi olarak anlamış ve gerek yazılı gerekse sözlü Tevrat'ın ilahîliğini ve otorite olma vasfını teyit etmişlerdir.[139]

Resul/nebi kelimelerinin karşılığı için "navi/birisi adına konuşan/aracılık/elçilik yapan", Tanrı'nın adamı "iş ha-elohim", Tanrı'nın hizmetkârı/kulu "eved ha-elohim/avadav";[140]

---

[137] Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, KURAMER Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2018, s. 68.

[138] Tekvin 12:7; 17:1; 26: 2; 32:31; 35: 1, 7, 9; 48: 3; Çıkış 3: 4, 16; 4: 5; 6: 3; 19: 3; 24: 9-11, 16; Sayılar 12: 6; 14:14; Tesniye 4: 12, 15; 5: 4; 23: 1; Samuel 2: 27; 3: 21; I. Krallar 3: 5; 22: 19; İşaya 6: 1, 5; 19: 21; 40: 5; Hezekiel 38: 23; Amos 9: 1; Mezmûrlar 63: 3; Eyüp 42: 5; II. Tarihler 7: 12. Bkz. Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 41.

[139] Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 72.

[140] I. Samuel 9: 6, 9; I. Krallar 13: 20-21; 14: 18; II. Krallar 21: 10; 24: 2; Daniel 6: 21; 10: 11; Hezekiel 37: 24-25; Yeremya 28: 9. Bkz. Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 42.

Musa için "elohim/yargıç";[141] hem melekler hem de resuller için elçi anlamında "mal'ab" gibi sözcükler kullanılmaktadır.[142] Musa, Benî İsrail için aracılık görevini şöyle açıklamaktadır: "Tanrı'nın sözünü size açıklamak üzere Tanrı ile sizin aranızda durmuştum; çünkü ateşten korkmuştunuz, dağa da çıkmamıştınız."[143]

Benî İsrail'in ilahına ulaşmak, ancak Tanrı'nın emirleriyle; Tanrı'nın emirlerinin bilinmesi de ancak resuller aracılığıyla mümkündür. Tanrı, resulleri aracılığıyla Benî İsrail halkına, "ilahlığın kendileriyle bağlantıda olduğu ve İsrailoğullarının itaat veya isyanına göre dilediği gibi onları idare eden bir Rablerinin bulunduğunu bildirmiştir. Resullerin sahip olduğu bilgi/vahiy, doğrudan Tanrı'dan geldiği ve tecrübe ya da müşahedeye dayandığı için kesinlik taşımaktadır.[144]

Yahudi kaynaklarına göre, yalnızca Musa (a.s.) Allah ile direkt ve yüz yüze görüşmüştür.[145] Musa'nın (a.s.) vahiy alışı ve risalet görevi, diğer resullerden farklı ve üstün bir konumdadır. Musa, ilahî mesaja hem kendinden önce hem kendinden sonraki resullerde olduğu gibi, sadece vahyi almaya hazır olduğunda, bir melek vasıtasıyla ve temsilî olarak değil; bilakis istediği her zaman, aracısız ve açık bir şekilde ulaşmıştır. Musa (a.s.), Sina Dağı'nda On Emir'i Tanrı'dan doğrudan alır-

---

141 Çıkış 4: 16; 7: 1. Bkz. Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 42.

142 Tekvin 16: 7; 22: 11; Çıkış 3: 2; Saylar 20: 16; Samuel 23: 27; Haggah 1: 13. Bkz. Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 41.

143 Tesniye 5:5; 5: 24; 18:18; Çıkış 19: 9; 20: 18-19. Bkz. Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 42.

144 Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 69.

145 Sayılar 12: 6-8; 34: 10. Kur'an'a göre, Musa, Allah ile konuşmuş (Nâziât, 79/15-19, Tâhâ, 20/9-42, Kasas, 28/29-35, Neml, 27/7-12, Meryem, 19/52) ancak Allah'ı görememiştir: A'râf, 7/143.

ken,[146] Tanrı ile doğrudan konuşmuş; Benî İsrail de güçlü bir ses duyarak, bu olaya tanık olmuşlardır. Ayrıca Musa (a.s.) diğer resullerin aksine, vahiy alış sırasında herhangi bir korku, titreme, kendinden geçme gibi hâlleri yaşamamıştır. Yine Musa resule verilen şeriat (Mişne Tora) ve kanun koyma yetkisi, başka bir Benî İsrail resulüne verilmemiştir.[147]

İlk dönem kaynaklarda Musa'ya (a.s.), asa, yed-i beyza/beyaz el, on felaket, denizin yarılması, taştan su çıkarılması ve bıldırcın eti indirme;[148] İlyas ve Elyesa'ya da yiyeceği çoğaltmak, Ürdün/Şeria Nehri'ni ikiye yarmak, gökten ateş indirmek, ölüyü diriltmek, göğe çekilmek gibi mucizeler atfedilmiştir.[149]

"Rabbani dönemden itibaren, vahiy alan ve tebliğde bulunan "seçilmiş Tanrı adamı/navi" figürü yerine vahyi yani Tora'yı bilen ve yorumlayan "bilge din adamı/rabbi" figürü öne çıkmıştır."[150] Yahudi anlayışına göre, yeni bir resule ihtiyaç yoktur. Çünkü vahyin tamamı yazılı ve sözlü olarak Benî İsrail'e verildiğinden, Tanrı'nın katında vahyedilecek bir şey kalmamıştır. Artık metinleri yorumlayacak rabbanilere ihtiyaç vardır.[151]

4. Hristiyanlıkta Vahiy

a) Hristiyanlıkta Tanrı-İnsan İlişkisi

İlah aşkın olduğu için içkin, sınırlı, yetersiz olan insan, ilahî bilgiye ulaşamaz. Eğer ilah kendisiyle ilgili bilgileri insana ulaştırmasaydı, insan bu bilgileri elde etmede aciz kalırdı. Di-

---

146 Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, s. 211-213.

147 Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 61-62.

148 Çıkış 4-17.

149 I. Krallar 17; II. Krallar 2:11.

150 Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 55.

151 Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 56.

ğer taraftan akıl, gözlem ve deney ile elde edilen bilgilerin mutlak doğru olduğu garantisini hiç kimse veremez, bu yollarla elde edilen bilgilerin doğru olduğu da dayatılamaz. Hristiyan teologlara göre, akılla elde edilen Tanrı bilgisi ile Tanrı'nın kendi hakkında vahyettiği bilgi çelişmez.[152] İnsanın Tanrı hakkında elde edebileceği bilgi ve düşünceler zaten insana verilmiştir. Onu aşan bilgiler ise vahiy yoluyla insana inzal edilen bilgilerdir ki bu bilgiler, insanın aklını aşsa da insan aklına aykırı değildir.

b) Hristiyan Kutsal Metinlerde Vahiy

Hristiyan Kutsal Kitabı'nda "vahyi" karşılayacak veya açıklayacak, tanımlayacak bir sözcük bulunmamaktadır. Vahyi karşılayacak kelime olan "apokalypto" sözcüğü, Sinoptik İncillerde (Matta, Markos ve Luka) geçmemektedir. Sinoptik İncillerde İsa (a.s.), "vaaz eden, öğreten" bir kişi olarak tanıtılmaktadır.[153] Bununla birlikte İncil'e göre Kutsal Ruh'un olaylara müdahalesi, geniş bir şekilde vahiysel bir iletişimin parçası olarak anlatılır.[154]

Sinoptik İnciller olan Matta, Markos ve Luka'da vahiy, Tanrı Krallığı'nın müjdesini veren ve Tanrı Kelamı'nı öğreten İsa üzerinden anlatılmaktadır.[155]

Pavlus'un mektuplarında vahiy karşılığında, "apokaluptein/açıklamak, phanaeroun/göstermek/görünür kılmak, gnarizein/bildirmek, kerussein/vaaz vermek, didaskein/öğretmek, katangellerin/İncil'i ilan etmek, logos/kelam/düzen,

---

[152] Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 80.

[153] Markos 1:14-15, 6:6, 1: 38; Matta 4: 17; Luka 13: 22, 23: 5. Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 86.

[154] Matta 28: 18; Markos 1: 15, 35; Luka 3: 21-22.

[155] Markos 1: 14-15; Matta 5: 21 vd.; 24:25, 11: 27; Luka 10: 22.

musterion/gizem ve euangelion/İncil" kelimeleri geçmektedir. Bu sözcüklerin arasında Pavlus'un en sevdiği ve kullandığı sözcük, musterion/gizemdir. Pavlus, İsa resulün görünen kimliğinden çok, gizemli yönleriyle ilgilenmiştir.[156] İsa'da (a.s.) aradığı bu gizem de "Mesih" unvanıdır.[157] Gizem, öncelikle Tanrı'da gizlidir[158] ve bu gizem İsa Mesih'e geçer sonra da İsa Mesih ile ortaya çıkar/vahyedilir.[159] İsa'nın (a.s.) yaşamı, ölümü ve dirilişi sayesinde bu gizem varlık sahasına çıkmış, böylece Tanrı'nın insanlar için tasarladığı kurtuluş gerçekleşmiştir.[160] İsa'dan sonra bu gizem ile havariler ve resuller karşılaşmışlardır.[161] Gizem, onlar üzerinden bütün insanlığa ulaşmıştır/açıklanmıştır.[162]

c) Hristiyanlık Kutsal Metinlerinde Tanrı-İnsan İlişkilerinden Biri: Rü'yet Rüya Risalet ve Resuller

Hristiyan kutsal metinlerine göre, Tanrı'dan insana bilginin geliş yollarından biri de rü'yettir. Rü'yet; "Rü'yeti gören kişinin, kendisinin dışında ve ondan bağımsız olan sıra dışı gerçeklikle doğrudan ve aracısız olarak temas etmesi" anlamına gelmekte olup Yeni Ahit'te vahyin vasıtalarından biri kabul edilmiştir. Yeni Ahit'te 24 kez geçen rü'yet kelimesi en çok "Elçilerin İşleri"nde söz konusu edilmiştir. Elçilerin İşleri'nde de Pavlus'un gördüğü rü'yetler çoğunluktadır.[163]

---

156 Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 94.

157 Koloseliler 2:2-3; 1:26-27; I. Timoteos 3:16; Romalılar 16:25.

158 I. Korintliler 2:7.

159 Romalılar 16:25; Koloseliler 1:26.

160 Efesliler 1:7-9.

161 Efesliler 3:5; Koloseliler 1:26.

162 Efesliler 1:22-23; 2:20-21.

163 Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 109.

Rüya'da -Hristiyan kutsal metinlerine göre-, Tanrı'dan insana bir bilgi akış yolu bulunmaktadır. "Rüya", Yeni Ahit'in bir bölümü olan Matta'da, altı; Elçilerin İşleri'nde ise bir defa olmak üzere yedi kez geçmektedir. Elçilerin İşleri'nde geçen rüya sözcüğü, Yahudi kutsal metni Tanah'tan yapılan bir alıntıda yer almaktadır.[164]

Hristiyanlıkta dinin ilk davetçisi Tanrı, insan biçimine girmiş (İsa) ve insan üzerinde insanlara davetini yapmıştır.

Hristiyan kutsal metinlerde risaleti ifade etmek için "nabi" sözcüğü kullanılmaktadır. Latince karşılığı ise "bir şeyi önceden haber veren, gelecekle ilgili kehanette bulunan kişi" anlamına gelen "prophet" sözcüğüdür. Prophet sözcüğünün etimolojik yapısı Hristiyan teologları etkilemiş olmalı ki onlar risaleti, "beşerî ve doğal bilgi vasıtasıyla bilinmeyecek olan gelecekteki bir olayın, kesin bir şekilde önceden haber verilmesi" şeklinde tanımlamışlardır. Dikkat edilirse prophet sözcüğü üzerinden risalet makamı, "gelecekle ilgili bilgi vermek" ile sınırlandırılmıştır. O hâlde Hristiyan teolojiye göre Tanrı, gelecekte olabilecek her şeyi bildiği için bunları, vahiy üzerinden resulleri aracılığı ile kullarına iletir.[165]

Sinoptik İncillerde (Matta, Markos, Luka) İsa (a.s.) ile ilgili bilgiler çelişkiler içermektedir. Bir taraftan İsa'yı Tanrı Oğlu,[166] Mesih,[167] İnsanoğlu,[168] Davutoğlu,[169] Meryem'in oğlu,[170] Yusuf'un oğlu[171] diye tanımlarken; diğer taraftan onun muci-

---

164 Elçilerin İşleri 2:17. Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 110.

165 Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 81.

166 Matta 4:3, 5; 8: 29; 14: 33; 16: 16; 26: 63-64.

167 Matta 16: 16; 26: 63-64.

168 Matta 8: 20; 9: 6; Markos 2: 10; 8: 38; 10: 45 vb.

169 Matta 1:1; 9: 27; 12:23; 15/22 vb.

170 Markos 6:3.

171 Matta 13:55.

zelerini gören etrafındaki insanlar da onu bir Tanrı olarak değil, bir resul[172] olarak nitelemişlerdir.[173] Çünkü halk, İsa'nın (a.s.) gösterdiği mucizeleri onun risaletinin delilleri olarak kabul etmiştir. Hristiyan teologlar ise İsa'nın (a.s.) resullüğünden/peygamberliğinden çok, onun uluhiyeti ve mesihliği üzerinde dururlar. İsa Mesih'in gösterdiği mucizeler, Hristiyan teolojisinde İsa'nın peygamberliğinin değil, uluhiyetinin delilleri olarak değerlendirilmektedir. İnciller'de İsa Mesih'in kendisi hakkında "resul" sıfatını kullanmamış olması, İsa Mesih'in peygamberliği/risaleti meselesini geri plana itmişler gibi görünmektedirler. Ayrıca Hz. İsa, İncillerde kendini açık bir şekilde resul olarak tanıtmamaktadır.[174]

d) Hristiyan Kutsal Metinlerine Göre Havarilerin Vahye Muhatap Oluşları

Hristiyan kutsal metinlerine göre, İsa'dan (a.s.) başka havariler de rü'yete muhatap olmuşlardır. İsa'dan (a.s.) sonra onun havarisi olduğunu iddia eden ve asıl adı Saul olan Pavlus da resul olduğunu iddia etmiştir. Şam yolu üzerinde gördüğü rü'yet/vizyon/gösterim ve bu esnada aldığı vahiy sebebiyle Pavlus, kendisinin resul oluşunu gösterdiğini söylemiştir.[175]

Havarilerden Yuhanna, Petrus ve Yakub'un bir rü'yet gördükleri ve bu rü'yette İsa, Musa ve İlyas'ın birbirleriyle konuştukları da Sinoptik İnciller'de anlatılmaktadır. Bu üç havari, rü'yetin sonunda buluttan gelen, "Sevgili Oğlum budur;

---

[172] Matta 21: 11; Markos 6:14-15; 8:28; Luka 22:19; Yuhanna 4:19; 9:17.

[173] Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 85-87.

[174] Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 88-89.

[175] II. Korintliler 21:1 ve Elçilerin İşleri 9:1 vd. Galatyalılar 1:11 vd. İşler 9:1-9; 16:9-10; 18:9-11; 22:6-21; 26:118.

O'ndan hoşnutum. O'nu dinleyin!" şeklinde bir ses duymuşlardır.[176] Ayrıca Sinoptik İnciller'e göre, Petrus'un Tanrı'dan vahiy aldığını İsa da (a.s.) ifade etmiştir.[177]

e) Hristiyan Kutsal Metinlerine Göre İnsanlar da Vahye Muhatap Olmuşlardır

Hristiyan kutsal metinlerinde rü'yet, yalnızca resullere ve havarilere özgü metafizik âlemden bilgi alışı değildir. Bazı kişilerin de metafizik âlemden bilgi alışa mazhar oldukları kutsal metinlerde geçmektedir. Kornelius adında Kayseriye'de yaşayan ve Allah'tan korkan bir yüzbaşının, rü'yetinde Tanrı ile konuştuğu ifade edilmiştir. Hananya adında başka dindar bir kişi de rü'yet görmüş ve bu rü'yeti de Pavlus'a iletilmek üzere Tanrı'dan mesaj almıştır.[178]

Matta İncil'indeki bilgilere göre, İsa'nın (a.s.) babalığı konumundaki Yusuf, rüyasında Rabb'in Meleği'nden bazı ilahî bilgileri almıştır.[179]

Rabb'in Meleği, Zekeriya'ya görünüp onunla konuşmuştur.[180] Zekeriya, Kutsal Ruh ile dolup peygamberlik yapmış,[181] Cebrail, Meryem'e İsa adında bir çocuğu olacağını müjdelemiş,[182] Simeon adlı dindar bir kişiye Mesih'i görmeden ölmeyeceği bildirilmiş,[183] Yahya, kendisine gelen ilahî sözleri yay-

---

176 Matta 17:1-8; Markos 9:2-9; Luka 9:28-39. Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 117.

177 Matta 16:13-20; Markos 8:27-30; Luka 9:18-21. Bkz. Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 117.

178 Elçilerin İşleri 9:10-16; 10:7. Bkz. Tarakçı, "Hırıstiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 110.

179 Matta 1:20; 2:12, 13, 19, 20, 22.

180 Luka 1:11-22.

181 Luka 1:66-67.

182 Luka 1:26-38.

183 Luka 2:25-27.

mak için çevresindeki bölgeleri dolaşmış,[184] İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra, mezarına gelen dindar kadınlarla bir melek karşılaşmış ve onlarla konuşmuştur.[185] Yine Luka İncil'ine göre, bazı çobanlar vahye mazhar olmuşlardır.[186]

Sonuç olarak, "Kutsal Yazılar'ın tümü Tanrı'nın esinidir."[187]

5. İslam'da Vahiy ve Risalet

a) Giriş

İslam akaidine göre, evreni ve içindeki her şeyi Allah yaratmıştır. Allah, evreni yarattıktan sonra onu başıboş bırakmamış, yarattıkları ile bağını devam ettirmiştir. O, her an bir iştedir (her an saf fiildir).[188] Evreni her cihetle ihata ederek/kuşatarak kontrolü elinde tutar. Eğer O, kudretini evren üzerinden çekerse kaos olur, düzen bozulur.[189] O, kendi koyduğu yasalar çerçevesinde evrene müdahale eder.[190] Çünkü O, kullarının dualarına, münacatlarına, suallerine cevap verir. Bu dünyada dua ve yardım isteyip de gereğince çaba gösterene yardımını esirgemez.[191] Allah, aşkınlığı/mütealliği nedeniyle çeşitli vasıtalarla kulları ile iletişime geçer.[192] Bu iletişim yollarından en önemlisi, Müslümanlarca tartışmasız kabul edilen "vahiy" yoludur.

---

184 Luka 3:2-3.

185 Luka 247:1-7; Matta 28:1-7; Markos 16:1-7; Yuhanna 20:11-13.

186 Luka 2:8-20. Ayrıca bkz. Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, s. 118-119.

187 Yeni Ahit, II. Timeteos 3:16.

188 Rahmân, 55/29.

189 Enbiyâ, 21/22.

190 Hac, 22/40, Bakara, 2/251.

191 Mü'min, 40/12, İbrâhîm, 14/39-40, A'râf, 7/37, Yûsuf, 12/34, Bakara, 2/68-69, Âl-i İmrân, 3/38 vb.

192 Şûrâ, 42/51.

b) İslam İnancında Vahyin Varlık İmkânı

Vahiy; "başkalarından gizleyerek, birine bir şeyi süratle ve gizlice iletmek, öğretip kavratmak"tır. Ayrıca "işaret etmek, kitap yazmak, gizlice seslenmek ve konuşmak, yazı, mektup, kitap" gibi manaları da içermektedir.[193]

Vahiy kavramı, Kur'an bağlamında, çok geniş anlam içeriklerine tekabül etmektedir. Özel ve özet olarak bu anlam ve alanları şöyle temellendirebiliriz: Vahiy çeşitleri:

1. Bir dinin/şeriatın manalarının, malum lafızlar çerçevesinde, seçilmiş kimselere, aracılar (melekler vb.) vasıtasıyla Allah'ın bildirmesidir. Bu manaların lafızlarla, tertibi; sabit ve değişmez olup formlanması (suret kazanması) ise Peygamber/peygamberler tarafından değil, Cebrail tarafından yapılmıştır. Lafızların taşıdığı ilahî anlamlar ise hem peygamberler hem de diğer insanlar tarafından sürekli anlam üretecek/yorumlanacak yetenektedir. Anlamların bu lafızların iz düşümünden sonsuzca üretilmesi; ilahî ilmin sonsuz mana tecellilerinin, sabitlenen formlar içerisinde, değişik zaman ve mekânlarda belirmesidir. Bu terim anlamıyla vahiy, en geniş ve en bağlayıcı anlamını izhar etmektedir.[194] Bu çeşitten vahiy üzerinde konuşmak, paylaşımda bulunmak ve en önemlisi de bu söylem ve yorumların akıl-mantık kuralları tarafından sağlamasını yapmak gereklidir. Eğer üzerinde ortak kanaat ve akli çıkarımlarda bulunamıyorsak, bu türden vahiyler, peygamberlere değil diğer varlıklara gelen sözlük manasıyla vahiy kapsamında değerlendirilir.

Peygamberlere gelen vahiylerin hepsi, onların derecelerine göre aynı ontolojik statüde değildir. "*O resuller ki onların*

---

[193] En'âm, 6/19, 112, 121, Nisâ, 4/163, Nahl, 16/68, Meryem, 19/11, Fussilet, 41/12, Zilzâl, 99/5.

[194] Bkz. Meryem, 19/11, Enbiyâ, 21/25, Tâhâ, 20/114; Yûnus, 10/15, 109, Şûrâ, 42/51.

bazılarını bazılarından üstün/faziletli kıldık..."[195] Bunun yanında aynı peygambere verilen vahiylerin içerik statülerinin hepsi de aynı ontolojik konumda değildir. Bu hususu şu şekilde açıklamak mümkündür: İnsan ve kelebek; her ikisi de Allah'ın yaratıkları olmaları itibarıyla eşsiz yaratım, suret ve mahiyete sahiptirler. Yaratılmaları (Allah'ın fiili olmaları yönüyle) cihetiyle her ikisi de ilahî kökenlidir. Ancak varlık tezahürleri olarak ikisinin de (insan ve kelebek) aynı statüde olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla beraber ontolojik statüleri aynı olmasa da varlıklarının tebdil ve tağyir (değiştirilmesi) edilmesi ilahî yaratımın bozulması demek olacağından onları değiştirmek İslam inancında uygun görülmemiştir. Vahyi oluşturan harf ve kelimeler maddi yani beşerî olup onların Cebrail tarafından, Allah'ın bildirmesi doğrultusunda, dizayn edilmesi yani formülasyonu ilahîdir. Bunun gibi, insan ve kelebeğin de bedenleri/maddeleri mümkün, ancak yaratma fiilinin mahiyeti yani yaratımlılık durumu ilahîdir.

2. Bütün varlıklara, yerdeki ve göktekilere kendi varlık ve varoluş yeteneklerinin verilmesidir ki bu yaratılış, varlık mahiyetinin yetkinliği yani Allah'ın yaratması, vahiy olarak isimlendirilmiştir. Bu çeşit vahiy, kendi içinde bütün mahlukata teşmil olacak çeşitlilikte ve genişliktedir. Burada, canlı, cansız, insan, hayvan, göksel tabakalar, arzın katmanları hepsi kendi varlık statüsüne uygun şekilde vahye muhataptır.[196] Bu tarz vahiy; bireysel, yalnızca "sahibini bağlar" nitelikte olup sahibini bir iş yapmaya yöneltir, ona bireysel olarak vizyon ve fiil telkininde bulunabilir. Çünkü bu çeşit vahiy, yalnızca ferdî tecrübeye konu olan vahiydir. Mana olarak varlıklara ya da insanların gönlüne bırakılan bu vahiy, bir din ya da şeriat olmayıp insanların zihinsel ve bedensel bazı egzersizleri neticesinde ulaştıkları ilhamlar ve sezgilerdir/hadslerdir.

---

[195] Bakara, 2/253.

[196] Bkz. Nahl, 16/68, Kasas, 28/7, Mâide, 5/111, Enfâl, 8/12, Fussilet, 41/12.

3. Şeytanların kendi içlerinde ve kendilerine tabi olanlara vahyetmeleri ya da vesvese vermeleri şeklinde isimlendirilen vahiylerdir.[197] Bu mevzu yani şeytanların kendi müntesiplerine vesveselerinin de vahiy adıyla tesmiye edilmesi, vahiy kavramının kutsal olmadığı, ancak onun taşıdığı anlam içerikleriyle değer kazandığını ortaya çıkarmaktadır.

Bu başlık altında bizi ilgilendiren ya da üzerinde duracağımız vahiy çeşidi, özellikle birinci ve ikinci çeşit vahiylerdir.

Vahiy, daha önce de ifade edildiği üzere sözcük manasıyla; sürat/hız anlamına gelmektedir. Bu bağlamda meseleye baktığımızda, vahyi taşıyan Cebrail sürat sahibidir. Kanaatimizce sürat sahibi olmak; varlığının mümkün âlemi kuşatması olarak kabul edilebileceği gibi, soyut varlık olması itibarıyla da mekânsal katedişe muhatap olmadığı için süratine sınır konulamaz. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e dışarıdan biri tarafından verildiğinin ve Peygamber'in bu dizaynda bir katkısının olmadığının en açık ifadesi, "kul!" (de!)" diye Peygamber'e Kur'an'da onlarca defa emir verilmesidir. Eğer formu Peygamber kendisi oluşturuyor olsaydı kendi kendine "de!" demesi gülünç olurdu. İkinci olarak lafzın doğrudan Allah'tan olmadığının Kur'an üslubundan kolaylıkla çıkmasıdır ki o da "Allah'ı zikredin, O'na itaat edin!" gibi aracı Cebrail tarafından Allah'ın emirlerinin ifade edilişidir.

Filozofların terminolojisinde Cebrail; Faal Akıl ve Vahibu's-Suver (suretleri veren) olarak anlam kazanmıştır. Bu bağlamda akıl; korumak, bağlamak, ayırmak manalarına gelip zamanın varlığına işaretle mekânsal katedişten azami derecede azade olan varlık demektir. Filozofların tesmiye ettikleri Faal Akıl (aktif akıl); Kur'an'da bu manayı çağrıştıracak şekilde Cebrail için "akıl sahibi" (*zû mirra*)[198] denilerek ifade edilmek-

[197] Bkz. En'âm, 6/112.

[198] Bkz. Necm, 53/6.

tedir. Bu anlamıyla Cebrail ve vahiy, kadim vahiy geleneklerinin bir nevi hem düşünsel (akli) hem de dinî tanzim edeni olarak karşımıza çıkmasıdır.

Vahiy fiiliyatında vahyi veren, aktif (faal); onu alan ise pasif konumdadır. Eğer vahyi alan da aktif olursa orada vahyin ilahî oluşundan bahsetmek mümkün olmaz. İkinci olarak vahyin gerçekleşmesi için alan ile verenin aynı varlık boyutunda olmaları ya da varlıkta ortak paydaya sahip olmaları gerekmektedir.[199] Aksi hâlde aynı varlık boyutuna sahip olamamalarından dolayı iletişim içerisinde olmaları akli olarak söz konusu olamaz. Meseleye bu bağlamda baktığımızda yine filozofların vahiy telakkilerine uygun bir anlamlandırma ve konumlandırmayla karşı karşıya gelmekteyiz. Bilindiği üzere İslam inancına göre, mümkün âleme ilişkin bütün ilahî bilgi, Ümmü'l-Kitab'dadır. Ümmü'l-Kitap ya da Mele-i A'lâ, kaynağı ilahî; kendisi de mümkün olan bir varlık alanıdır. Filozoflara göre Faal Akıl, aynı zamanda Levh-i Mahfuz[200] olup ilahî bütün formülasyonların kaynağıdır. Bu akıl, aktif olup ontolojik konum olarak kendisinden aşağıda olan (mümkün) bütün varlıklara form ve anlam vermektedir. Faal akıl (Cebrail) hem her varlığa varlık melekesini vermekte hem de ilahî ilkelerin mümkün varlık üzerindeki varoluşun bilfiil nasıl olması gerektiğinin imkânını beyan etmektedir. Filozoflara göre, faal aklın bildirim kaynağı Allah'tır.

Bu çerçeveyi çizdikten sonra filozofların vahyin gelişi ve oluşumu hakkındaki metinlerine müracaat edebiliriz. Özellikle belirtmek gerekir ki filozoflar, vahyin nasıl meydana geldiğinin akli açıklamasını yapmak için çok ilginç kanaatlere sahiptirler. Bunlardan en önemlisi Fârâbî'dir. Fârâbî; *Kitâbu*

---

[199] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 250-251.

[200] Zuhruf, 43/4; Vâkıa, 56/77-78; Burûc, 85/22.

Mebâdî Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla adlı eserinde vahyin Peygamber'e gelişini detaylandırmaktadır.

Fârâbî'nin bu hususta açıklamaları şöyledir: "(Peygamber'deki) mütehayyile; Faal Aklın kendisine verdiği şeyleri (yu'tiha) gözle görünen mahsuslarla taklit (tuhâki) ve ifade ederse, o zaman mütehayyilenin tahayyül ettiği bu şeyler döner ve duyma kuvvetine resm olurlar. Mütehayyilenin bu resimleri, müşterek duygu kuvvetinde varlığa çıkınca (hâsıl olunca), onlardan etkilenen görme kuvveti üzerine bu şeyler yansır (in'akese). Görme kuvveti de bu resimleri, görüş ışığı ile aydınlık havaya aksettirir. Havaya yansıyan bu resimler, bu sefer tersinden, gözde bulunan görme kuvveti üzerine yeni baştan resm olurlar. Bu suretle Faal Aklın verdiği şeyler o insan tarafından görülmüş olur (meriyyen)."[201] Fârâbî'nin bu metni, vahyin oluşum şeklini/formunu ve insanda yani peygamberde bir varlık hâline geliş durumunu akli olarak anlatmaktadır. İlk önce şunun altını çizmek gerekir ki Faal Akıl'dan peygamberin mütehayyile yetisine bir şey verilmektedir. Yani peygamber, Faal Akıl'dan bir şeyler almaktadır. Alınan bu şeyler de peygamber tarafından taklit edilerek görme ve duyma aracılığıyla işitilip görülebilir şekle sokulmaktadır. Yani manayı ses olarak duyan, kelime olarak gören peygamber, o şeyleri bir suret ile de görebilecek konuma gelmektedir.

Bilindiği üzere beşerin ilahî vahiy ile iletişimi, ancak bir anlam olarak sesle ve bir form olarak da gözle görülebilmektedir. Vahyin peygamberi aşan bir alandan yani Allah'tan Faal Akla mana olarak gelmesi ve bu anlamın da Faal Akıl'dan ses ve görüntü/suret olarak peygambere bildirilmesi -Faal Akıl aynı zamanda suret verendir- vahyin kaynağının özellikle de suret kazanmasının peygamber değil, Cebrail tarafından ya-

[201] Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla,* thk. Albir Nasrî Nadir, Beyrut 2002, s. 114-115.

pıldığına işarettir. Fârâbî'nin ifadesi ile Faal Akıl aracılığıyla vahyin peygambere form olarak verilmesi, Allah'ın failliğinin bir gereğidir. Çünkü Faal Aklın bütün fiil ve kazanımları doğrudan Allah tarafından Cebrail'e verilmiştir. İbn Sînâ da Fârâbî'nin tasvirine benzer anlatımıyla vahyin meydana gelişi ile ilgili şu ifadelere yer verir.

"Peygamber, gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla Allah'tan alır, mütehayyile gücü bu bilgileri çeşitli harf ve semboller hâlinde tasarlar. Zihin (nefs) levhasını boş bulunca, bu ifadeler ve semboller oraya nakşolunur; böylece peygamber bu sembol ve ifadeleri anlamlı sözler olarak işitir ve (meleği) bir insan suretinde görür. İşte, vahiy budur."[202]

İbn Sînâ da selefi Fârâbî'nin anlayışına benzer tarzda peygambere gelen vahyin nasıl meydana geldiğini yukarıdaki gibi açıklamaktadır. Ona göre de peygamber; Allah'ın kelamını işitir ve meleği görür. Peygamberin vahyi işitmesi melek vasıtasıyla olur. Vahiy, Allah'tan ve meleklerinden, peygamberin dili ile inmiş ilahî formlardır. Peygamber, duyarak ve ona uyarak vahyi alır.[203] Görüldüğü üzere her iki filozofa göre de vahiy, söz ya da ses olarak peygambere Cebrail'den gelmektedir. Burada formun ses olarak peygamber tarafından oluşturulmadığını anlamaktayız.

Bu, İslam metafizik anlayışında bir dinin kaynağı olarak inanılan vahyin, akli/felsefi olarak Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından yapılan açıklamasıdır.

Bu vahiy çeşidinin yanında, Fârâbî ve İbn Sînâ, ikinci tür vahiy içinde zikredilen, bir insanın kendi gayretiyle, Faal Akıl ile ittisale geçmesinin mümkün olduğunu da ifade etmişlerdir. Bu ittisali gerçekleştiren şahıs, üstün yeteneklere sahip olma-

---

[202] "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine", çev. Hüseyin Aydın vd., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1988, c. IV, Sayı: 7, s. 317.

[203] Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s. 361-362, 368.

nın yanında özel olarak da kendi gayretiyle bilişsel ve bedensel tezkiyelerden geçtikten sonra Faal Akıl'la irtibata geçebilme kudretini elde etmektedir. Bu irtibat dolayısıyla herhangi değişmez bir metni elde edememektedir. Ancak ilahî alanı kavrayacak akli bir yeteneğe kavuşabilmektedirler.[204] Bunun örneği, güneşin karanlığı aydınlatması gibi Faal Aklın da insan kabiliyetlerini aydınlatması yani ortaya çıkarmasıdır. Bu yetenek sahibi kimse; peygambere verilen vahyin bildirdiği ilahî haberlerin (enba) anlamlarını keşfetmek ve yorumlamak suretiyle bu manalarla genel olarak insanlar arasında bir mille oluşturup insanları yönetir.

c) Vahyin Konumlandırılmasında Yeni Yorumlar ve Karşılaştırmalar

Vahyin Müslüman gelenekte anlaşılması, yorumlanması, özet olarak, yukarıda zikrettiklerimizle sınırlıdır. Ancak bu yorumlara yeni yorumlar eklemleyerek vahyi yeni açılımlarla yeniden temellendirmek ve konumlandırmak gerekli görülmektedir. Bu çerçeve, vahye yeni şeyler eklemek değil akli olarak daha iyi nasıl anlayabilirizin imkânlarını bize bahşedebilir. Bu bağlamda müntesipleri dünyanın büyük nüfus oranını oluşturan (Yahudi ve Hristiyan) insanların kitaplarının varlık konumlandırmasını Kur'an bağlamında yapmak bir Müslüman için zarurettir. Klasik İslam geleneğinde olduğu üzere Müslümanların Kur'an vahyine yükledikleri anlamları aynı şekilde Tevrat ve İncil'e vermeleri problemlidir. O hâlde bu mesele üzerinde durmamız, meseleye yeniden bakmamızı kaçınılmaz kılmaktadır.

---

[204] Filozofun Faal Akıl'la olan iletişimini, Fazlur Rahman ve Yaşar Aydınlı; felsefi hakikati de içerisine alan "entelektüel vahiy" diye isimlendirmektedirler. Bkz. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s.138.

En genel manasıyla vahiy, Allah tarafından, başta insan olmak üzere bütün kâinata ilahî bilginin metafiziksel (nazari) ve amelî olarak bildirilmesidir. Bu vahyin mahiyetinin çeşitleri ve çeşitliliği Kur'an-ı Kerim'de muhtelif şekillerde ifade edilmiştir.

Peygamberlere gönderilen ilahî vahyin konumu hususunda Müslüman gelenek, genellikle bütün peygamberleri, aldıkları vahyin kaynağı itibarıyla Hz. Peygamber'le özdeş kabul etmektedirler. Doğrusu böyle bir konumlandırma, Kur'an'ın sarahatle ortaya koyduğu bir hususdur. Ancak vahyin geldiği kaynağın bütün vahiy çeşitleri için aynı olması, bütün vahiy çeşitlerinin niteliğinin, mahiyetinin, ontolojik konumunun da aynı olup olmadığı sorusunu gündeme getirmemiştir. Bu sebeple de bütün peygamberlere verilen vahyin içeriğinin niteliği, Müslümanlar tarafından zımnen aynı kabul edilmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'e inen vahyin nitel üstünlüklerine atıflar yapılsa da bu üstünlüğün nedenleri ya da usulü üzerinde durulmamıştır.[205]

Kur'an-ı Kerim'de Allah, peygamberleri, faziletleri itibarıyla birbirlerinden üstün kıldığını defaatle ifade etmektedir: "*İşte peygamberler! Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık... Meryem oğlu İsa'ya ise açık deliller (mucizeler) verdik ve Ruhu'l-Kudus ile destekledik...*"[206]

Peygamberlerin birbirlerinden üstünlükleri, ayette de ifade edildiği üzere Allah'ın onlara verdikleri/vahyettikleri nedeniyledir. Eğer peygamberlere verilen vahyin bazı hususlarda diğerleriyle, değer itibarıyla ayniliği yoksa o zaman Allah tarafından peygamberlere gönderilen vahyin kaynağı değil ama içeriğinin/niteliğinin özdeş kabul edilmesi kanaatimizce

---

[205] Bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*/*Şerhu'l-akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s. 243.

[206] Bakara, 2/253.

doğru bir tutum olmamalıdır. Bu meseleyi -pratik olarak- elde mevcut ilahî kitaplara baktığımızda da görebilmekteyiz.

Kur'an-ı Kerim, İsrailoğullarına emredilen bazı haramların Hz. İsa tarafından hafifletildiğinden bahsetmekte; Hz. İsa'ya verilenlerin ise daha çok mucize ve mucize kabilinden şeyler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim gerek Tevrat gerekse İncil'in, akaid konularında olmasa da ahlak ve hukuk konularında daha yerel ve belli bir kavme özgü ilahî emir ve yasakları içerdiklerini ifade etmektedir.[207] Bunlara mukabil Hz. Peygamber'in gönderiliş sebebi olarak, "onun âlemlere rahmet"[208] olmasının ifade edilmesi ise Kur'an vahyinin kavmî değil bütün insanlara ve kâinatta mevcut her varlığa hitap eder yetenekte olduğunu bize göstermektedir. Bu anlayış temelinde vahyi; mukayyed ve evrensel olmak üzere şöyle tasnif edebiliriz:

a) Vahyin kaynağı,

b) Vahyin peygamber veya peygamberlere tabi olanlar tarafından korunması,

c) Vahyin tatbik edilebilirliği.

Her üç ilkeye uyan vahiy, birinci sınıf vahiy; bunlardan birinci ve ikinci ilkelere uyan vahiy, ikinci sınıf; bu taksimatta yalnızca birinci ve üçüncü ilkelere uyan vahyi ise üçüncü sınıf vahiy kategorisinde değerlendirebiliriz.

Birinci sınıf vahyin nitelikleri:

1. Mutlak, aşkın bir ilah tarafından verilmesi, yani kaynağının ilahî olması,

2. O vahyi alanın onu koruması, yani bizatihi ezberlemesi ve yazıya geçirmesi,

---

[207] Nisâ, 4/160, En'âm, 6/146.

[208] Enbiyâ, 21/107, Sebe, 34/28. Hz. İsa'nın İsraillilere gönderildiğine dair bkz. Matta 15/24: "İsa, 'Ben yalnızca İsrail evinin kaybolmuş koyunlarına gönderildim.' diye cevap verdi."

3. Bu vahyi alan peygamberin ve kendisine tabi olanların, vahyin gereğince yaşamalarıdır. Yani vahyin teoriden pratiğe uygulanışının imkânının ortaya konması şeklinde formüle edilebilir.

Kur'an vahyi, zikri geçen üç ilkenin üçüne de uygundur. Mutlak ve aşkın bir ilah Allah tarafından Peygamber'e gönderilmiş, henüz Hz. Peygamber hayatta iken yazıya geçirilmiş ve ezberlenmiş; Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ise iki kapak arasına alınmış ve onun hâli hayatından başlamak üzere 1500 yıldır kesintisiz insanların hayatını yönlendiren, uygulanabilir içeriği ile varlığını sürdürmektedir. Bu itibarla birinci sınıf bir vahiydir.

Tevrat'ta Musa'ya özgü vahyedilen kısmi metinler, ilahî kaynaklı ve levhalar olarak Hz. Musa'ya verilmesi itibarıyla birinci ve ikinci şıkkı kendi hayatıyla sınırlı olmak koşuluyla ve fakat müntesipleri tarafından uygulanabilirliği noktasında çıkarılan sorunlar nedeniyle ikinci sınıf bir vahiy çeşididir. Hz. Musa'ya tabi olan (!) İsrailoğulları, Kur'an'ın anlatımıyla, Hz. Musa'nın risaletine ve Allah'a inanmalarına rağmen, Hz. Musa'nın istediği düzeyde mümin vasıflarını -ahlaki zaafları nedeniyle- üzerlerinde taşımamışlardır. Özellikle, "*Sen ve Rabbin gidip savaşın, biz burada oturacağız.*"[209] tarzı bencillikleri, İsrailoğullarının Tîh çölünde 40 yıl cezalandırılmalarına sebep olmuştur. Bu da bu tasnifimizdeki üçüncü şıkkın yeterliliğini zedelemektedir. Daha sonraları Babil sürgünü dolayısıyla Tevrat'ın metin güvenilirliği de zedelenmiştir. Bu gayri iradi arızaya bir de Benî İsrail'in din adamlarının Kitab'ı tahrifleri ile ikinci şık da nispi olarak zarar görmüştür.

Hz. İsa'ya gelince Kur'an, onun söylediklerinin yani İncil'in ilahî vahiy kabilinden, yani ilahî kaynaklı olduğunu ifade etmekle beraber, bu vahyin korunması, metin hâline getirilmesi

[209] Mâide, 5/24.

hususunda herhangi bir ifade kullanmamaktadır.[210] Hz. İsa, İsrailoğullarının ahlaki noksanlıklarını tamamlamak, Allah'a imanlarını güçlendirmek üzere gönderilmiş bir peygamberdir.[211] Nitekim Kur'an bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "*İsa, sadece kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğullarına örnek kıldığımız bir kuldur.*"[212]

Hz. İsa'nın İsrailoğullarına örnek olması, onun hem Tevrat'taki vahye muhatap bir nebi hem de asli görevinin, İsrailoğullarında eksik olan ahlaki değerlerin amelî örnekliğini ilahî vahyin öngörüsü doğrultusunda ortaya koymaktır. Bu sebeple de Hz. İsa'ya gelen vahyin içeriği, -daha çok- amelî pratiklerin işlevselliği hakkındadır. Hz. İsa da bu ahlaki görevini yaşayarak ve insanlara gösterdiği mucizelerle onları aciz bırakarak ahlaklı olmaya yönlendirmek suretiyle ifa etmiştir. Bu bağlamda ona gelen vahiy, hayatının pratikleridir. Hz. İsa'nın Kur'an-ı Kerim'deki ifadesi ile Cebrail (a.s.) tarafından desteklenmesi, bu kabilden anlaşılmaya daha uygun görünmektedir. Çünkü İsa öyle bir hayat ortaya koymalıydı ki ona itiraz mümkün olmasın. Bunun imkânı ise ancak Cebrail'in onu sürekli gözetlemesi ve ilahî vahiy mucibince onu yaptıkları konusunda uyarmasıyla mümkün olabilirdi.

Vahyin birinci, ikinci ve üçüncü sınıf olarak tasnif edilmesi, ifade ediliş tarzı itibarıyla bazı tereddütlere ya da eleştirilere sebep olabilir. Şöyle ki her iki veya üç vahiy çeşidi Allah'tan

---

[210] Hristiyan kutsal metinlerinde İncil kelimesini ilk kullanan kişi Pavlus'tur. Buradaki bu kullanım, yazılı metni değil, bir mesajı ifade etmektedir. İncillerin yazıldığından ilk söz eden kişi, üçüncü İncil yazarı Luka'dır (Luka 1/1-3). Elimizdeki İncillerin yazıya geçirilişleri ve bunların tarihleri için bkz. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Ilgın Yıldız, Versus Kitap, İstanbul 2007, s. 77-85.

[211] Hz. İsa, Tevrat'ı tamamlamak için geldiğini söylediği gibi, Yahudi yasasındaki kuru emirlere ruh kazandırmaya yönelik ifadeleri de bulunmaktadır. Bkz. Matta 5/17, 18, 21-22.

[212] Zuhruf, 43/59.

yani ilahî kaynaklı olduğu hâlde nasıl oluyor da bunlar arasında bir nitelik farkı ortaya çıkmaktadır? En başta şunu ifade edelim ki vahyin kaynağı itibarıyla herhangi bir sınıflamayı kesinlikle kabul etmiyoruz. Bu konuda bütün vahiy çeşitlerinin kaynağının aynı olduğunu ifade etmekteyiz. Ancak insanı yaratan da Allah, sineği yaratan da Allah'tır. İlahî yaratım olarak nasıl ki insan ile sinek arasında herhangi bir fark yoksa bunun gibi vahyin kaynağı konusunda da fark yoktur. Fakat insan ile sinek arasında varlık mertebesi/sınıflaması ya da konumu itibarıyla ciddi ve aşılması imkânsız farklar bulunmaktadır. Her ikisi de Allah'ın yaratması ile varlık alanına çıkmışlardır. Yani yaratımın kaynağının ilahî olması, varlıklarının içerik ve ontolojik değerinin de aynı statüde olduğu manasına gelmemektedir. Bununla beraber sineğin alt varlık kategorisinde olması, onun bu kalıp ve formda başkaları tarafından aynı formda var kılınabileceği veya bu yaratım tarzının sıradan olduğu yani beşerî olduğu manasına asla gelmez. Bu örnekte olduğu gibi vahyin kaynağı Allah'tır. Ancak kaynağının ilahî olması, insan ve sinek örneğinde olduğu gibi, bütün vahiy çeşitlerinin nitel olarak aynı olduğu manasına gelmemektedir. Hatta bir kitaptaki vahyin tamamı, nitelik olarak ontolojik statü itibarıyla farklıdır. Bu tarz bakış, usul ve füru' açısından da gereklidir.

Hz. İsa hayatta iken kendisine inzal olunan kitapla ilgili (tarih kayıtta olduğu hâlde) herhangi bir kayıt tutulmamış, bu hususta kendisinden sonra da inzal olunan vahiyle ilgili tahrif edilmiş olsa bile yine herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.[213] Elde bulunan İnciller, Hz. İsa'nın yapıp ettikleri ve söylediklerinin hikâyesi ile sınırlı metinlerdir. Bununla beraber Hz. İsa tarafından bu yapılanlar ve söylenenler daha çok, İsrail-

[213] Muhammed Hamidullah, *Introduction To İslam*, Beyan Yayınları, İstanbul 2011, s. 88.

oğullarının bireysel ve toplumsal hayatında Hz. Musa'nın gerçekleştiremediği -ki bu sorun Hz. Musa'dan kaynaklanmasa da- ahlaki devrimleri yapmaya yöneliktir. Ancak bu hususta Hz. İsa da pek başarılı olmuş sayılmaz. Bu nedenlerle Hz. İsa'ya verilen vahyin içeriğinin değeri ve korunmasının yapılmamış olması, bize bu vahyin üçüncü sınıf vahiy olduğu intibaını vermektedir.

Hz. İsa'ya verilen vahiy metafiziksel inanç ilkeleri vazetmekten ziyade pratik yapıp etmelere yönelik amelî yani insani davranışlarla sınırlı bir vahiydir. Ancak bu açıdan Hz. İsa'nın hayatının ve Cebrail'in koruması altında söylediği sözlerin, Kur'an'ın ifadeleri bağlamında vahiy olduğunu düşünmekteyiz.

Hz. İsa'nın hayatının vahiy olması demek, onun bizzat kendisinin vahyin kaynağı olduğu manasında asla değildir. Aksine onun yaratılışına (gönlüne ve zihnine) Cebrail (Ruh) aracılığı ile Allah tarafından yerleştirilmiş olan külli vahiy, Hz. İsa'nın hayatında Cebrail ile desteklenen (*eyyednâhu bi-rûhi'l Kuds*)[214] bir hayat tarzı olarak tikelleşmiştir. Böylece vahyi taşıması için Hz. İsa'nın bedeni, Kur'an'daki kâğıt ve harf formatı mesabesine tekabül etmektedir. Hz. İsa, Tanrı değil,[215] tanrısal kelamın aracıdır.[216] Bu tanrısal kelam, Hz. İsa henüz anne rahminde iken Cebrail tarafından ona tümel bir şekilde indirilmiştir.

---

[214] Bakara, 2/87.

[215] Hristiyanlığın ilk beş yüzyılında Hz. İsa'yı tanrılaştırma süreci hakkında bkz. Normann Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristik Tradition*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006.

[216] Hristiyanlıkta İsa'nın, Yuhanna İncili'nde "Logos" kelimesiyle ifade edilmesi de onun, ilahî bilgi olduğu anlamına gelmektedir. "Kelam başlangıçta var idi ve Kelam Tanrı indinde idi ve Kelam Tanrı idi. O, başlangıçta Tanrı nezdinde idi. Her şey onun ile oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı. (…) Ve Kelam beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu." Yuhanna 1/1-3, 14.

Kur'an-ı Kerim'deki Âl-i İmrân 3/3-4, 48, 65, Mâide, 46-47, 66, 68 ve Meryem, 19/30 vb. ayetlerde dile getirilen "İsa'ya Kitab'ı indirdik, Kitab'ı öğrettik ve Kitab'ı verdik." şeklindeki ifadelerin hem Hz. İsa'nın tabiatında olan vahyin aşkın bir ilah tarafından geldiği hem de bunu indirenin Cebrail olduğu şeklinde anlaşılmasının uygun olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Allah, yerde, gökte yani herhangi bir mekânda değil her yerde varlığının egemenliği bulunan yüce ve ulu bir ilahtır. "Vahyin inzal edilmesi" ifadesinin, vahyin lafzi bir oluş olmasından çok, kaynağının yüceliğine atfedilmesinin daha uygun olduğu kanaatini bizde oluşturmaktadır. "İnzal, tenzil" gibi ifadeler bir metnin dikte ettirilmesinden çok, bu metinlerin veya manaların yüce bir varlıktan geldiğini ihsas ettirmek içindir. Bu ifadelerden hareketle Hz. İsa'ya bir metnin dikte ettirildiğini söylemek, yalnızca tarihsel anlamlandırma yanılgısıdır. İnzal, çocuk olan Hz. İsa'ya annesinin rahminde, Cebrail tarafından yerleştirilmiş ilahî (kelime ve ruh) manalardır. Yani kelimenin ve ruhun, Meryem vasıtasıyla Hz. İsa'ya verilmesidir. Bu manaların kaynağı elbette Allah'tır. Bu manalar ilahî bir dizin hâline getirilmemiştir. Ancak amelî yönlendirmeler şeklinde Hz. İsa'nın hayatında tezahür etmiştir. Bugün de Hristiyan mabetlerinde İncil bir ibadet metni olarak okunmamaktadır. Çünkü böyle bir özelliği yoktur. Nitekim cin taifesinin de Hz. Peygamber'i dinlediklerinde söyledikleri şu ifadeler kayda değerdir: "*Ey halkımız! Biz, Musa'dan sonra indirilmiş, kendinden öncekileri onaylayan, gerçeğe ve doğruluğa kılavuzluk eden bir kitap dinledik...*"[217] Yani Tevrat'tan sonra var olan İncil'e ilahî bir kelam olarak atıf yapılmamaktadır. Bu da göstermektedir ki İncil, Kur'an veya Tevrat gibi konumlandırılmamıştır.

[217] Ahkâf, 46/29-31.

D) PEYGAMBERLERE NEDEN İMAN EDERİZ?

1. Giriş

a) Nübüvvete Genel Bakış

Allah'ın peygamberler göndermesi, tecrübi olarak da peygamberlerin insan hayatında etkin şekilde yer almış olmaları, bizleri, peygamberliğin insanlar için zorunlu olduğu kanaatine götürmektedir.[218] Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere, "*Biz, resul göndermedikçe azap etmeyiz.*"[219] ayeti, Allah indinde peygamberlerin insanların hidayete ermeleri için gerekliliğini tazammun etmektedir. Peygamberlerin insanları kendilerine çağırdıkları esasların, insanların tabii-fıtri yapılarına, dolayısıyla akıllarına uygun olması nedeniyle de peygamberlik, insanlık için ulvi bir makamdır. Çünkü nübüvvet müessesesinde nebi her ne kadar beşer ise de tebliğ ettiği enbâ (haberler) ilahîdir. Eğer peygamberlerin getirdikleri ve getirdiklerini pratize etmeleri Allah yanında bir gerekliliği arz etmeseydi, herhâlde Allah, peygamberleri göndermezdi. Bu itibarla İslam metafizik geleneğinde nübüvvet, aklen, mümkün; Allah'ın hikmeti açısından ise vacib (zorunlu) kabul edilmiştir.[220] Nübüvvet; toplumu zihnen ve amelen düzenleyen, bu düzenlemeye ön ayak olan bir görev olarak belirginleşmektedir.

İbn Sînâ'nın da ifade ettiği üzere bir toplumun sağlıklı olabilmesi, toplum bireylerinin, toplumu tamamlayabilmek için bazı yeteneklere sahip olmalarıyla mümkündür. Fırıncının, terzinin, bakkalın, toplumu tamamlamak için görevlerini yerine getirmeleri gibi.[221] Aynı şekilde toplumu inanç ve amelde

---

218 Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s. 194.

219 İsrâ, 17/15.

220 İbn Sinâ, *eş-Şifâ (İlâhiyat)*, thk. G. C. Anawati, Sait Zayed, y.y., trs., s. 446; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, trs., s. 87.

221 İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s. 187-188.

bir arada tutacak peygambere de ihtiyaç vardır. Yani toplumun düzenli, tutarlı, başarılı ve mutlu olmasının temel şartlarından birisi, peygamberin getirdiği, toplumun da kabul ettiği, kendisinin bu tebliğ ettiği tekliflere harfiyen uyduğu bir peygamberi kabul etmek İslam metafiziğinde gerekli görülmektedir.

Bu gereklilik şu özelliklere sahip insanlarda teşahhus eder:

1. Peygamberin insan olması.

2. Peygamberin diğer insanlarda bulunmayan bir özelliğe sahip olması.[222]

Peygamberin melek veya insan olmayan başka bir varlık olarak insanlarla muhatap olması eşyanın tabiatına aykırıdır. Çünkü insanla iletişim, ancak onun cinsinden olan, kendi cinsini en iyi tanıyan ve yine kendi cinsinin bütün özelliklerini nefsinde taşıyan bir insanla mümkündür. Bir robot, kendisine kodlanan bilgileri veya davranışları dışa yansıtmaktan öte bir şey yapamaz. Yani şartlara ve duruma göre tavır ve fikir belirtme yetki ve salahiyetine sahip değildir. Bu nedenledir ki peygamberin insan olması zorunludur.

İkinci özelliğe gelince, peygamberin insan olması zorunlu iken, onun alelade insanlardan bir farkı yok ise insanların onun üstünlüğüne inanmaları, onun dediklerine harfiyen uymaları beklenemez. O hâlde peygamberin alelade insanların sahip olduğu birtakım özelliklerden farklı bazı lütuflara mazhar olması da zorunludur. Bu zorunluluğun birincil ve vazgeçilmez şartı, peygamberin gayb âlemiyle iletişim kuruyor olmasıdır. Bizim için peygamberin muhatap oldukları anlamda gayb âlemi, peygamberler için zahir âlem hükmündedir. Peygamberlerin gayb âlemi adına ortaya koydukları en temel ve esaslı inanç, gaybdan/Allah'tan insanlara haber aktarıyor olmalarıdır.[223] Eğer

---

[222] İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s. 188; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 96.

[223] Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 120; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 88.

bir insan, bir peygambere inanıyorsa, onun getirdiği ilmin (vahyin) mutlak bilgi olduğunu da tasdik etmesi gerekir. Bu tasdik (doğrulama) işinde insan için kuşkuya ve tenkide mahal olmasa da onu anlamaya, zamanın ve mekânın şartlarına göre yeniden anlayıp yorum yapmaya imkân/izin bulunmalıdır. Kutsal kitapların tarihi buna şahittir.

Peygamberlerin ilahî âlemden müşahhas varlık alanına taşıdıkları, kendilerinin zorunlu olmalarına vesile olan, peygamberden başka hiç kimsenin yapmaya ve insanları bu hususta ikna etmeye güç yetiremeyecekleri üç vazgeçilmez yeter esas bulunmaktadır: Tevhid, nübüvvet ve ahirete iman.[224] Bu itibarla Peygamber'in üç esaslı görevi bulunmaktadır:

a) "İnsanlara tek ve kudretli yaratıcılarının olduğunu, O'nun gizli ve açığı bildiğini ve emrine itaatin O'nun hakkı olduğunu bildirir."[225] Rabbin tek ve kudretli olması, O'nun, işinde ortak kabul etmemesi anlamındadır. Gizli ve açığı bilmesi; geçmiş, gelecek ve şimdiyi hep şimdi olarak bir "an"da bilmesidir. Allah için geçmiş ve geleceği biliyor demek, dilin ilahî alanla ilgili yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Allah eğer her şeyi bütün zamanlarda ve mekânlarda ezelden ebede kadar olanı ve olabilecekleri tek bir anda bilmiyorsa, insanların O'na teslim olmalarının ve O'na güvenmelerinin (iman etmelerinin) bir değeri ve yüceliği yoktur. Çünkü duasına icabet eden, kendisine güven duygusu aşılayan, yalnızlığına cevap veren, insanı huzura erdiren, insanın her hâl ve durumunu bilen bir yaratıcıya, insanın/kulun ihtiyacı vardır. İnsanların bu varlık dünyasında ömürleri boyunca aradıkları da böylesine bir yaratıcı güçtür. Peygamber'in tebliğinin büyük kısmı,

---

[224] Ebû Hâmid Gazzâlî, *Feysalu't-Tefrika* (*Mecmûatu'r-Resâil-i İmam Gazzâlî* içinde), Beyrut 1996, s. 247; İbn Sînâ, *Tefsîr-i Suretu'l-A'lâ* (*et-Tefsîru'l-Kur'anî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fi Felsefi İbn Sînâ* içinde), thk. Hasan 'Asî, Beyrut 1983, s. 100-103.

[225] İbn Sînâ, *Tefsîr-i Suretu'l-A'lâ*, s. 188-189.

insanları böylesine yüce ve mutlak bir varlığa inanmaya yönlendirmek, inandırmak ve ikna etmeye uğraşmakla ilgilidir. Allah (c.c.) her şeyi biliyor ve kuşatıyor ise bu bilginin yönlendirmesi doğrultusunda bir hayatı yaşamaya gayret etmek elbette salim aklın teşvik ve takdir ettiği bir durum olmalıdır. Hayatında, O'nun buyruklarını yapana O, bu dünyada, iç huzuru/tatmin; gelecekte ise korkularından emin olmayı garanti eder.

b) Peygamber'in ikinci esaslı görevi, insanları ahiretin varlığına inanmaya çağırmaktır. İnsanların tabiatı, her zaman gelecek hususunda kuşku ve korkuyu bünyesinde barındırmıştır. Bu kuşku ve korkuların en büyüğü; insanın bu dünya hayatı sona erdiğinde, dost ve yardımcılarının, akıl ve iradesinin işe yaramadığı bir zamanın varlığının onun vehim dünyasında kendisini endişeye ve belirsizliğe sürüklemesidir. İşte böyle bir durumda insana güvence veren, insanı teskin eden yegâne sığınak, ahiretin (mead) varlığına inanmaktır. Bu hâliyle meada inanmak; doğrudan ontik bir karakter arz etmektedir. Varoluşsal açıdan insan, dünya hayatı boyunca bireysel bütün gayretlerine rağmen adaleti ne kendi nefsinde ne de toplum hayatında tam tecelli ettirmektedir. Bu nedenle insan, görülür görülmez bütün yapılıp edilenlerde mutlak adaletin tecelli edeceği bir hayat arayışına girmektedir. Bu beklentinin gerçekleşeceği yer, herkesin adil bir şekilde yargılanacağı ahiret hayatının varlığına insanların inanmasıyla mümkündür. Bununla beraber bu hususta peygamberlerin insanları ikna ettikleri en önemli meselelerden birisi, yok olup unutulma korkularından onları emin kılmalarıdır. Ölüm karşısındaki acziyet, insanın yok olup unutulacağı vehmini her gün hatırlatmaktadır. Bu değişmez kadim sorunun tek cevabı, ümittir. Bu ümit ise ahirete, yani yeniden dirilişe inanmakla kazanılır. İster binlerce isterse milyonlarca yıl olsun ölüp dönmeyen insanların durumuna rağmen insanlar hâlâ ahiretin varlığına

inanıyorlarsa "bu inanç, insanın değişmez fıtri bir gerçeği olmuştur" dememizde bir sakınca yoktur. Tecrübi olarak denenmemiş olmasına rağmen, peygamberlerin inanmaya davet ettikleri bu alan, onların hakikatin temsilcileri olduğu gerçeğine bizleri sevk etmektedir.

c) Peygamberlerin getirmiş olduğu mücerred inanç esasları, insanların amelî bakımdan kendilerine çekidüzen vermelerini yani Allah, kul ve nefsleri bağlamında hayrın tecellisi için gayret içinde olmalarını emretmektedir. Bu husus, Kur'an'da belirtildiği gibi öncelikle peygamberin örnekliğinde (üsve) esaslı bir yer tutmaktadır. Biz bunu, nübüvvetin insanın hayatındaki en önemli yeri olarak anlamaktayız. Bu sebeple İbn Rüşd'ün de öne sürdüğü ve savunduğu gibi, İslam'ın ikna edici gücü ve mucizesi; İslam vahyinin aklın ilkeleri ile uyum içinde olması ve Hz. Peygamber'in hayatının bu vahye uygunluğundandır.[226] Böylece anlıyoruz ki İslami vahiy, Peygamber'in hayatında somutlaşmasıyla ikna ediciliğini ispatlamış ve ütopik teklifler içermediğini de kanıtlamış olmaktadır.

Hz. Muhammed ve peygamberlerin cümlesi; teellüh etmekle[227] yani Yüce Yaratıcı'nın esmasının kendilerinde tecelli etmesiyle diğer insanlardan büyük ölçüde ayrılırlar. Teellüh ne demektir? Kısaca ifade edecek olursak peygamberlerin Allah'a benzeme gayretidir. Allah'a benzeme gayreti ilk etapta bizde tuhaf bir tepki doğursa da sözün doğru ifadesi budur. Şöyle ki bir peygamber, Allah'ın isim ve sıfatlarını ne kadar kendi nefsinde, hayatında tecelli ettirebiliyorsa o kadar yüce ve büyüktür. Hz. Peygamber, Allah'ın esmasını kendisinde tecelli ettirdikçe O'nunla çok yakın bir bağ kurar. Bu bağ vasıtası ile de alelade insanların yapamadıklarını Allah'ın Kâdir, Âlim,

---

[226] İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi-1. Fasl-ül-Mekaal, 2. Kitâb-ül-keşf tercümesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, TTK Yayınları, Ankara 1955, s. 111-115.

[227] İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s. 194.

Kahhâr, Rahmân sıfatlarını kendi nefsinde tecelli ettirerek yapar. Örneğin; Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gidişi bu kabildendir. Ancak şunu hemen belirtelim ki hiçbir peygamber, Allah'ın esmasını mutlak anlamda hiçbir zaman kendi nefsinde tam ve mutlak olarak tecelli ettirememiştir. Ancak peygamberler, zamanla ve mekânla kayıtlı bazı tecellileri yakalayabilirler. Bu kayıtlı tecellilerin bile ne büyük lütuflar içerdiğini peygamberlerin hayatını öğrendiğimizde anlayabiliyoruz.

Bir varlık başka bir varlıkla ne kadar iç içe ve onunla ne kadar yakın ünsiyet içinde olursa zamanla onun özelliklerini - daha çok- kendi üzerinde taşımaya başlar. Tıpkı ateşin içerisinde yeterince bekletilen demirin, ateşin özelliği olan yakma yeteneğine ulaşması gibi.[228] Bu tarzdaki bir kurbiyet, peygamberlere unsuri olan tabiata da hükmedebilecekleri gücü verir.[229] Böylece de peygamberler gerek ibadetleriyle gerekse bilgileriyle Allah'a yakınlıklarını kendi hayatlarında izhar ederler.

Bu bağlamda peygamberler, bütün insanlar arasında Allah'a en yakın olan ve O'nun esmasının belirgin bir şekilde hayatlarında tezahür ettiği kimselerdir. Bu dışa yansıma hem nazari/inançsal hem de amelî alanlardadır. Bu açıklamalar doğrultusunda, peygamberler hakkında şunları ifade etmemiz, bir hakikatin ve bir gerçekliğin ikrarı sayılmalıdır: Peygamberler, içinde yaşadıkları toplumlardaki insanların en âlimidirler. Çünkü Allah'ın ilim sıfatı onlarda daha çok tecelli

---

[228] Yusuf Ziya Yörükan, *Şihabeddin Suhreverdî ve Nur Heykelleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 117.

[229] "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine", çev. Hüseyin Aydın vd., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1988, c. IV, Sayı: 7; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 101-102; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu/İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 175.

etmiştir. Bunun gibi insanların haksızlığa karşı en çok karşı çıkanları, yine peygamberlerdir. Çünkü Allah'ın Celal ve Adil sıfatları, onların hayatlarının ayrılmaz esası olmuştur. Peygamberler, insanların en merhametlileridir. Çünkü Allah'ın Rahman sıfatı en çok onların hayatında merhamet olarak varlık alanına çıkmıştır. Peygamberler, insanların en şefkatlisi, yaratılanlara karşı en seveceni kimselerdir. Çünkü Allah'ın Vedûd isminin gereği onların en derunlarına sirayet etmiştir.

"Nebi (a.s.), eşyayı bâtıni duyuları ile görürdü. Biz ise önce görür sonra biliriz. Nebi ise önce bilir, sonra görürdü."[230] Bu itibarla peygamberler, Rabbinin vahyetmesiyle gaybın perdelerini aralayan, orada olanları güneşin dünyayı aydınlattığı gibi apaçık gören kimselerdir.[231] Bundan dolayı da kendilerine ne teklif edilirse edilsin, doğru bildiklerinden asla caymamış ve doğru bildiklerini var kılmak için -bütün gayretlerinin yanında- gerektiğinde canlarını feda etmeyi ihmal etmeyeceklerini de hayatlarının her aşamasında somutlaştırmışlardır.

İnsanlar neden peygambere ihtiyaç duyar? Öncelikle insanın tecrübi olarak ulaşamayacağı hususlarda peygamber, insanları bilgi sahibi kılar. Çünkü kutsal kitapların içerdiği birçok nazari ve amelî bilgi, öğrenmekle değil, ancak ve ancak vahiyle/nakille elde edilebilecek türden bilgilerdir. Bu bilgilerin de gayba ait birtakım haberler veren ayetler ihtiva etmeleri zorunludur.[232] Böylece insan, bu dünyada Allah yanında neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu fark ederek hayatını

---

[230] İbn Sinâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye (Mecmû-u Resâil eş Şeyh er-Reis* içinde), Dekkan 1354, s. 12.

[231] *"O, bütün gaybı bilir. Fakat gaybını kimseye açmaz. Ancak seçtiği elçiye açar. Çünkü onun önünde ve arkasında gözetleyiciler salar. Bilsin diye ki onlar, Rablerinin elçiliklerini yerine getirmişlerdir. Allah, onlarda bulunan her şeyi kuşatmış ve her şeyi bir bir saymıştır."* Cin, 72/26-28.

[232] Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 225. Ayrıca bu tür inançların kaynağı için bkz. İsrâ, 17/88, Ankebût, 29/48, Cuma, 62/2, A'râf, 7/127.

ona göre tanzim eder. Bunun yanında geleceğe ilişkin korku ve şüphelerini güvence altına alarak, kendisiyle tutarlı olmasını sağlamış olur. Belki en önemlisi, insanlığa örnek bir insan nasıl yaşar, nasıl davranır, nasıl severi gösterir. Bu nedenle peygamberlere inanmak, onlara güvenmek, kendimizi ve geleceğimizi güvence altına almamız, yani iman etmemiz manasına gelmektedir.

Bütün peygamberlerin hayatında olduğu gibi, Hz. Muhammed'in hayatında da bizler için esas olan birçok özellik bulunmaktadır. "Peygamberlerin ışık saçan (*sirâcen munîrâ*) insaniliklerini ortaya koyduğumuzda, onların yaşamış olduğu hayatla, hiçbir hayat rekabet edememiş ve edemeyecektir. Çünkü peygamberler, beşerî mükemmellikleriyle bütün insani üstün meziyet ve hasletleri şahıslarında toplamışlardır. Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin hayat tarzında, insanlık durumunun olası en yüksek noktaları gerçekleşmiştir. Bununla beraber Hz. Muhammed, diğer bütün peygamberlerden daha üstün bir hayatı yaşamayı başarmıştır.

Yüce Allah'ın emir ve yasaklarının yerine getirilmesi hususunda gösterilen duyarsızlıklara, bütün peygamberler gibi, Hz. Muhammed de hassasiyet göstermiştir. Fakat nefsi için asla kızmamış aksine kendisini rahatsız edenlerin iyi insan olmaları için dua etmiştir. Her peygamber, hak olanı, nefslerine zarar verse de onu yerine getirmek için sonuna kadar mücadele etmiştir. Neyi hazır bulmuşlarsa onu yemiş, kendilerine Rabbleri tarafından verileni geri çevirmemiş, helal olanı yemekten de sakınmamışlardır.

Hz. Muhammed özelinde peygamberliğe baktığımızda, o, hastaları ziyaret eder ve cenazelerde bulunurdu. Tevazu bakımından insanların ilerisinde idi. Kibirli olmaksızın, insanların vakarlısıydı. Sözü uzatmaksızın insanların en belagatlisi, güleryüzlülük yönünden insanların güzeliydi. Hz. Muhammed'in bu özellikleri, az veya çok diğer peygamberlerin hayat-

larında da müşahede ettiğimiz durumlardır. Yine "Hz. Peygamber, peygamberlerin temsilcisi olarak, dünya işlerinde kendisini korkutup, tedirgin edecek hiçbir şeye itibar etmemiştir. Bulduğunu giymiş, bazen Yemen'de imal edilen bir kürk, bazen de yünden yapılmış bir gömleği sırtında taşımaktan yüksünmemiştir. İmkânları ölçüsünde sahip olduğu bineğe binmiştir. Bazen ata, bazen deveye, bazen kızıl bir katıra, bazen de merkebe... Dünyayı hiçbir zaman vazgeçilmez görmemiştir. Ancak güzel kokuları sevmiş, kötü olanlarını kendisinden ve mescidinden uzak tutmuştur. Akrabalarına sıla-i rahim yapmış ve onlardan daha üstün olan kimseye onları tercih etmemiştir. Hiç kimseye cefa vermemeye özen göstermiş; özür dileyenin özrünü kabul etmiştir. Şaka yapmış, fakat hakikat olmayan bir şeyi söylememiştir. Tebessüm, yüzünde eksik olmamıştır. Hiçbir krala krallığından dolayı itibar etmemiştir. Fakiri ve kralı eşit bir şekilde Allah'ın varlığına davet etmiştir. Bu hususta dedesi İbrahim, selefi Musa gibi, hiç kimseden çekinmemiştir.

Cehalet içinde kıvranan bir memlekette fakr-u zaruret içerisinde koyun çobanlığı yapmış, çölde annesiz ve babasız yetim olarak yetişmiştir. Bütün bunlara rağmen, Cenab-ı Hak ona, ahlakların en güzelini, övülen yolları, geçmiş ve geleceğin haberlerini öğretmiştir. Ahirette kurtuluş ve zafere vesile olan yolları göstermiştir. Vacip olanın gerekliliğini, gereksiz olanın ise terkini öğretmiştir."[233] Bundan dolayı müminler de sonuna kadar ona güvenmiş ve onunla/ve onun getirdikleriyle beraber hareket etmişlerdir. Çünkü o, emin sıfatını hem sözüyle hem de davranışlarıyla ortaya koymuştur. Kısaca o ve peygamberlerin cümlesi, kendilerini asla müminlere buyurdukları kuralların üstünde görmemişler, aksine onlar, dostları-

[233] T. J. Winter (Abdülhalim Murad), *Postmodern Dünyada Kıbleyi Bulmak*, çev. Ömer Baldık, Muhammed Şeviker, Timaş Yayınları, İstanbul 2003, s. 56-58.

na/arkadaşlarına emrettiklerinden çok daha fazla ibadet yapmış ve Allah yolunda mücadele etmişlerdir.[234]

Peygamberlerden başka hiçbir bilge, filozof, hekim, kral, yukarıda çok özet olarak sunmaya çalıştığımız peygamberî özelliklerin değil hepsini, bir kısmını bile hayatlarında tam manasıyla gerçekleştirebilmiş değillerdir. Buradaki iddiamız, tarihin bize naklettiklerinin şahitliği ile sabittir. Bu durumu filozof İbn Sînâ şöyle ifade etmektedir: "Başkalarını kemâle erdirebilecek kadar güçlü olanlar nebidir. Nebilik makamı makamların en yücesi ve en mükemmelidir."[235] Öyleyse insanlığa "efradını cami ağyarını mâni" bir tarzda örneklik yapmak için peygamberlik zorunludur. Bunun bir sonucu ve Allah'ın bir lütfu olarak peygamberler gönderilmiştir. Biz de onlara inanmaktayız. "*And olsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur.*"[236] Bu genel çerçevenin yanında Hz. Peygamber'i daha iyi tanımamız ve onu kendimize örnek almak için onun vazgeçmediği ahlak ilkelerini burada zikretmeyi, onun örnekliğini tanımamız ve bu örnekliği hayat hâline getirmemiz için zaruret olarak görmekteyiz.

2. Hz. Peygamber'in Ahlak İlkeleri

Peygamberlerin ilahî kitaplar vasıtasıyla yaptıkları teklifler ve ortaya koydukları hayat pratikleri, tek bir insanın veya insan grubunun akıl ve yeteneklerini aştığından nübüvvet, insanlık için ulvi bir makam ve kurtuluş vesilesi olarak kabul edilir. İdeolojiler ve insana ait dünya görüşleri kimi mesele-

---

[234] "*Ben size yasakladığımı kendim yapmak istemiyorum. Ben sadece gücüm yettiğince (sizi) düzeltmek istiyorum.*" Hûd, 11/88.

[235] İbn Sînâ, *Tefsîr-i Suretu'l-A'lâ* (*et-Tefsîru'l-Kur'anî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fi Felsefi İbn Sînâ* içinde), s. 99-100.

[236] Âl-i İmrân, 3/164.

lerde çok iyi açıklamalar yapabilir ve ideal çözümler sunabilirler. Ancak onların açıklamaları ve çözümleri, varlığın ve hayatın bütün alanlarını kapsayıcı olmadığı gibi bu açıklamalar tek bir şahsın hayatında örnek bir istikamet imkânına da kavuşamamaktadır. Peygamberler ise insanlığın kurtuluşu için ideal örneklikler sunarlar.[237] Bu durum, vahyin ve nübüvvetin gerçeklikten kopuk olmadığının göstergesidir. Peygamberler içinde Kitab-ı Kerim'in yaptığı tekliflerin tamamını hayatında yaşamış ve böylece bize istikamet örnekliği yapmış olan, Hz. Peygamber'dir. Usve-i hasene bu demektir.

Resulullah'ı kendisine vahyedilen Kitab'a bakarak anladığımızda onun, insan olma sınırının zirvesinde bir beşer olduğunu görmekteyiz. Kur'an'ın *"Şüphesiz ki sen, yüce bir ahlak/yaratılış üzeresin."*[238] ayetiyle ve Hz. Âişe'nin "Onun ahlakı Kur'an idi." sözüyle Hz. Peygamber'in müstesna konumuna işaret edilmektedir. Hz. Peygamber, bir ütopyacı; yaşadıkları da hayal ürünü şeyler değildir. O, hayatın gerçekliğini vahyin hakikatine uygun bir şekilde tecrübe etmiş ve bize de iyi bir miras bırakmıştır. Ancak Hz. Peygamber, tarih içinde -ne yazık ki- bazen insanüstü konumlara çıkartılmıştır. Bunun önemli nedenlerinden biri, Müslümanların başka milletlerle karşılaştıklarında onların mitolojik kahramanlarına Hz. Peygamber'i benzetme heveskârlıklarına ve o kahramanların giysilerini Hz. Peygamber'e giydirme gayretkeşliği içine düşmüş olmalarıdır. Bu da Hz. Peygamber'i bazı durumlarda örnek alınamaz bir ütopya hâline getirmiştir. Bu gibi sorunlarla karşılaşıldığında, Kur'an'ın ve sahih sünnetin anlattığı Peygamber'e ittiba/uymak zorunluluk arz eder. Bu itibarla Hz. Peygamber'in Kur'an'da ve sahih sünnette tasviri yapılan hayatı,

---

[237] *"Sizin için yani Allah'tan ve ahiret gününden beklentisi olan ve Allah'ı (onun sözlerini) hep aklında tutanlar için Allah'ın resulü'nde güzel örnekler vardır."* Ahzâb, 33/21.

[238] Kalem, 68/4.

bizim sırat-ı müstakim üzere ya da istikamet sahibi olmamızın tek örneğidir.

Hz. Peygamber'in ahlakının nazari/teorik kaynağı, Kelam-ı Kadim; pratik/amelî kaynağı ise bizatihi kendisidir. Hz. Peygamber'in bireysel tecrübelerinin başkası tarafından birebir aynen tecrübe edilmesi mümkün değildir. Çünkü her insanın şakilesi/ferdiyeti şahsına münhasırdır. Ancak örnek alınabilirliği mümkündür. Ahlaki dört erdemin tamamı ve dahası, hayatında bütünleşmiş ve derununda zihnî ve amelî olarak tecrübe edilmiştir. Hikmet, adalet, şecaat, iffet, tolerans, sebat, tevazu, azim, dikkat, hilm vb. erdemlerin hepsini topyekûn tek bir şahıs olarak hayatında cemetmiştir. Ayrıca ve özellikle de Kur'an eğitimi, kendisine çok daha nazik hakikatleri öğretmiştir. O, her insana kapasitesi nispetinde örnek olacak sade ve zarif bir hayat yaşamıştır.

Hz. Peygamber'i diğer mitik ve mitolojik şahıs ve inançlardan ayırmak, onun hayat tecrübesini Kur'an bağlamıyla bilmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'i tanımak ve onun beşer olduğunu bilmek, şu özelliklerle kendini izhar ettiği gibi onun diğer insanlardan farkını da ortaya koymaktadır. Bu açıdan Hz. Peygamber'in zikredeceğimiz hayat ilkeleri, yalnızca Müslümanlara değil herkese istikamet bahşedecek niteliktedir. Bu ilkeleri şöylece özetleyebiliriz:

• Hz. Peygamber, beşer üstü bir varlık/insan değildir. Ancak beşerî yeteneklerini en üst düzeyde fiilî hâle getirmiştir. Üst düzey fiiliyat, 1'e 10 gibidir. Bu fark ediş, Hz. Peygamber'i konumlandırmak bağlamında önem arz etmektedir.

• Hz. Peygamber, hiçbir zaman cehdinin/gayretinin dışında Allah'tan bir şey istememiştir. Her işine azimle başlamış, gücünün yetmediği zamanlarda, Rabbine niyazda bulunmuş, sebeplere uymayı hayatının esası kılmıştır. Olağanüstü beklentilere girmemiştir. Bu tavır; ataleti, mitik beklentileri devre dışı

bırakmıştır. Kişinin gayretinden, cehdinden başka beklentilere girmesinin önü kesilmiştir.

• Kur'an'dan anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber; bazen başkalarının söz, fiil ve hayatlarından etkilenmiş ancak Kur'an'ın yol göstermesiyle bu öykünmelerden kurtulmuştur. Zenginlik, makam, fiziki güzellik, güzel söz söyleme gibi hususlarda Kur'an, Hz. Peygamber ile ilgili olarak bu mevzuları çokça söz konusu ederek bu şekilde özellikleri olanlara heveslenmemesini tavsiye etmiştir. İnsanların çoğu bu tür öykünmeler sebebiyle istikametlerini yitirmektedirler.

• Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'an'dır.[239] Yani Kur'an'ın insanlığa sunduğu tekliflerinin evrenselliğidir. Bunun dışında İsra olayında olduğu gibi şahsına münhasır gaybi yardımlar da görmüştür. Ancak anlatıldığı gibi, hayatı mucizelerle dolu bir resul değildir. Öyle olsaydı hayatında zorluklar yaşamaması gerekirdi. Hâlbuki hem Mekke hem de Medine'de çok sıkıntılar yaşamıştır. "*De ki: 'Allah'ın onayladıkları dışında kendime herhangi bir fayda sağlamaya da kendime gelecek bir zararı gidermeye de gücüm yetmez. Eğer gaybı/gizli şeyleri bilseydim iyi şeylerden çokça elde ederdim. Bana kötülük de dokunmazdı. Ben, inanıp güvenen bir topluluk için sadece bir uyarıcı ve müjdeciyim.*"[240]

• Hz. Peygamber, ancak Allah bildirirse gaybı bilir. Peygamberlik görevi olmayan biri gaybı bilemez. "*…Allah, gaybını size açacak da değildir ama (onu bildirmek için) elçilerinden tercih ettiği birini seçer…*"[241] İfk Olayı, savaş esirlerinin serbest bırakılması, Reci' Vakası, Bi'ru Maûne Olayı gibi örnekler bu-

---

[239] "*Kendilerine bağlantılarıyla birlikte okunan bu Kitab'ı sana indirmiş olmamız (mucize olarak) onlara yetmiyor mu? Bu Kitap'ta, inanıp güvenen bir topluluk için kesinlikle bir ikram ve akılda tutmaları gereken bilgi vardır.*" Ankebût, 29/51.

[240] A'râf, 7/188.

[241] Âl-i İmrân, 3/179.

nun kanıtıdır. İfk Olayı'nda çok ağır sıkıntılar yaşamasına rağmen zahir olan malumatın dışında bir şey yapmamıştır/yapamamıştır. Ta ki vahiyle Hz. Âişe validemizin masumiyeti tescilleninceye kadar… Böylece anlamaktayız ki istikametimizi belirleyecek en önemli husus; açık, anlaşılır ve herkesin onayladığı deliller olmalıdır.

• Hz. Peygamber'in "âlemlere rahmet olarak gönderilmesi"nin anlamı:[242] Kur'an'ın evrensel olması ve getirdiği tekliflerin var olan her şeyi anlamlandırma imkânına/gücüne sahip olmasıdır. Bu imkân ve güç, çoğunlukla tümel bazen de tekil olarak söz konusu edilmiştir. Müslümanlar için istikametin temelleri burada aranmalıdır.

• Hz. Peygamber'in aile hayatı çoğunlukla cennet bahçesi ise de bazen de her beşerin bir şekilde muhatap olduğu beşerî sıkıntıları içermektedir. Böylece ailevi sorunlarımızı nasıl çözeceğimizin örnekliğini de bize öğretmiş olmaktadır. Hz. Peygamber ve eşleri, hayal âleminde değil gerçeklik âleminde yaşamış ve o gerçeklik içinde hakka ve doğruya göre davranmışlardır.

• Resulullah, istişareye özel önem vermiş,[243] konuşanı sonuna kadar dinlemiş ve çoğunluğun fikrine uymuştur.[244] Gençlerin fikirlerine özel önem vermiştir. Birçok savaş kararı bu istişareler ile alındığı gibi, vahyin kendileri hakkında doğrudan bahsetmediği mevzularda da arkadaşlarına danışmış ve doğru gördüklerini uygulamaktan asla çekinmemiştir. Akılları birbirine bağlayarak büyük aklın görebildiğini

---

[242] "*Biz seni, âlemler için sadece bir rahmet/iyilik ve ikram olsun diye elçi gönderdik.*" Enbiyâ, 21/107.

[243] "*… Her konuda görüşlerini al…*" Âl-i İmrân, 3/159.

[244] Mesela, Uhud Savaşı'nda kendi görüşüne aykırı olmasına rağmen çoğunluğun görüşüne uyarak şehir dışında düşman ile savaşmayı kabul etmiştir. Onun ve bazı sahabenin bu hususta görüşü, Medine içinde kalarak düşman ile savaşmak idi.

keşfetmeye ömür boyu gayret göstermiştir. Hz. Peygamber'in hayatında da görüldüğü üzere önderlik ve istikamet sahibi olmanın önemli parametresi, istişareye önem vermektir.

• Hz. Peygamber'e haset edenler çok olmuştur. Bu sebeple onu itham etmişler, küçük düşürmeye çalışmışlardır. Ama o, hep iyilerin yanında olmuş, kötülerle arasına mesafe koymuştur. Hakikat karşısında "kınayanın kınamasına" itibar etmemiştir.[245] Yani hak olandan başka tarafa yönünü çevirmemiş, istikametini bozmamıştır.

• Evrensel düzeyde Kur'an, Hz. Peygamber'i Hz. İbrahim'e atfetmiş, onun yolunda olduğunu ifade etmiş (İbrahim milleti) o da kendisini onun üzerinden temellendirmiştir.[246] Bu manada Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya herhangi bir atıf yapılmamıştır. Tabiri caiz ise Hz. Peygamber'in istikamet örneği, atası Hz. İbrahim'dir.

• Hz. Peygamber, kazandığından ve kendisine infak için emanet edilenleri, zekât olarak verilenleri fakire fukaraya hemen dağıtmıştır. Kendisi ihtiyaç sahibi olsa da vermekten kendisini alıkoymamıştır.[247] Özellikle bu türden maddi emanetler üzerinden bir egemenlik kurma, o mallardan ticaret yapma gibi eylemlere yönelmemiştir. O biliyordu ki dünya, geçici; ahiret ise ebedîdir. O zaman ahirete azık hazırlamak elbette dünyevilik elde etmekten mutlak daha hayırlıdır.

---

245 "*… Kınayanın kınamasından da korkmazlar…*" Mâide, 5/54.

246 "*İbrahim ve beraberinde olanlarda sizin için güzel bir örnek vardır…*" Mümtehine, 60/4, "*Sana da şunu vahyettik: 'İbrahim'in dosdoğru yaşama biçimine uy! O hiç müşriklerden olmadı!*" Nahl, 16/123, "*Yahudiler, 'Yahudi olun ki doğru yolda olasınız.'; Hristiyanlar da 'Hristiyan olun ki doğru yolda olasınız.' derler. De ki: 'Hayır! Biz, doğruluktan şaşmayan İbrahim'in, dini yaşama biçimine uyarız! O, müşriklerden olmamıştır.*" Bakara, 2/135.

247 İnsân, 76/7-10.

• Kendisine vahyedileni, kendi aleyhine de olsa tebliğ etmekten çekinmemiştir.[248] Nitekim Mekke döneminde Abese suresi ve Medine'de Zeyd-Zeyneb meseleleri çok ağır teklif ve sınanmalar olsa da onları uygulamaktan ve o emirleri nefsine tebliğ etmekten geri durmamıştır. Kitab-ı Kerim'in çizdiği istikametin dışına çıkmayı aklından dahi geçirmemiştir.

• Şahsiyetini, kişiliğini hep korumuştur. Tevazuu, zillet değil hikmet ve azamettir. Müslümanları bırakıp kâfirleri dost edinmemiştir. "*Müslümanlara karşı, merhametli; kâfirlere karşı ise haşin olmuştur.*"[249] Ancak savaşta bile, kinle hareket etmemiş, herkese adil davranmıştır. Yakasını çekiştirene[250] de amcasını vahşice öldürene[251] de Yahudilerden kendisinden adalet talep edelere de adil ve insani davranmıştır. Onlardan beklentiler içine girip Müslümanların şahsiyetlerini rencide etmemiş, komplekse girmemiştir.

---

248 Abese, 80/1-10, İsrâ, 17/73-75, Tahrîm, 66/1-5 vb.

249 Mâide, 5/54.

250 Ebû Hureyre: Biz her sabah Resulullah (s.a.s.) ile birlikte Mescid'de oturuyorduk. Prensip olarak kendisi evine gitmek için ayağa kalktığında biz de ayağa kalkar ve o evine gidinceye kadar ayakta beklerdik. Bir gün kalkıp Mescid'in ortasına geldiğinde bedevi bir adam yanına gidip "Ya Muhammed! Bana iki deve yükü zahire ver, sen bunu ne kendi malından ne de babanın malından veriyorsun!" dedi. Bu arada arkadan kendisine yetişir yetişmez ridasından/abasından tutmuş çekiyordu, öyle ki boynu kıpkırmızı kesilmişti. Bunun üzerine Resulullah (s.a.s.), "Hayır! Allah'tan bağışlanmamı dilerim (vereceğim malın bana veya babama ait olduğunu söylemekten Allah'a sığınırım), fakat benim yakamı bırakmadan sana bir şey vermem." dedi; bunu üç defa tekrarladı. Sonra bir adam çağırdı ve ona "Bu adama biri arpa, biri de hurma olmak üzere iki deve yükünü ver." buyurdu. Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-UmmâI*, H. No: 18709.

251 Ebû Süfyân'ın eşi Hind, Uhud Savaşı'nda şehid edilen Hz. Hamza'nın bazı organlarını kesmiş ve Mekke'ye götürmüştü. Hind Müslüman olunca Resulullah onu affetti. Örnek olarak bkz. İbn Hişâm, *Siyer*, III/87-240; İbn Sa'd, *Tabakât*, II/35-48.

• Allah'ın esmasını (Esmaü'l-hüsna) hayatının her aşamasında üzerinde tecelli ettirmiştir. Merhametli, ilim sahibi, kudretli, sabırlı, adil vb. olmayı beşer olmanın üst sınırında hayatına yansıtmıştır. Gerektiğinde hududullaha riayet noktasında Allah'ın Kahhâr ism-i şerifini fiilî hâle getirmiştir.

• Müminlerin üzerine merhamet kanatlarını açmıştır.[252] Küçük ya da büyük kusurları olan müminler nedametlerini samimi olarak ifade ettiklerinde onları Allah rızası için affetmiş ve onlara asla kin ve düşmanlık beslememiştir.

• İfrat ve tefrit değil orta yolu tutmuştur. "Ümmeten Vasata": "*Böylece sizi vasat bir ümmet/toplum yaptık ki insanların gözü önünde olasınız, bu Resul/onun elçi olarak getirdikleri de sizin gözünüzün önünde olsun...*"[253] "Aşırılıklar zıddına inkılap eder." anlayışı hayatının ilkesi olmuştur. Bu ayet tam da Hz. Peygamber'in müminlere istikamet örneği olduğunu açıkça ifade etmektedir.

• Adab-ı muaşeret kurallarına uymuş, uymayanları ise Allah uyarmıştır: "*Sen söylemekten utanırsın ama Allah bunları bildirmekten çekinmez.*"[254] Bu türden Kitabi uyarılar, Müslümanların medeni olmalarının önünü açmış, samimiyet ile sıradanlığın arası tefrik edilmiştir.

• Yahudilere; kitaplarını tahrif ettiklerini, Kur'an'ın sahih anlatımlarıyla hatırlatmıştır. Bu sebeple Yahudiler, Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a düşman kesilmişlerdir. Hristiyanlara; dinlerini basitleştirdiklerini, Allah adına söylediklerinde samimi olmadıklarını hatırlatmıştır. Ortada olanlara ve müşrik-

---

[252] "*Allah'ın ikramı sayesinde onlara nazik davrandın. Kaba ve katı yürekli olsaydın yanından dağılıp giderlerdi. Kusurlarına bakma; onların bağışlanmalarını dile. Her konuda görüşlerini al. Bir de karar verdin mi, yalnız Allah'a dayan. Allah, kendisine dayananları sever.*" Âl-i İmrân, 3/159.

[253] Bakara, 2/143.

[254] Ahzâb, 33/53.

lere de bu hayatın anlamsız olmadığını, bir gayesinin bulunduğunu tebliğ etmiştir. Yani her insan formundaki varlığa, gayesini, hedefini hatırlatmıştır.

Neticede Hz. Peygamber, duru fıtratını; kendisine kötülük yapanları gerekçe göstererek bozmamış ve elde ettiği başarılar onu kibirli yapmamıştır.[255] O, kendisini kendi ifadeleriyle şöyle tanıtmaktadır:

1. "Rahmet ve rehber."[256] 2. "Muvahhid."[257] 3. "Bereketli yağmur."[258] 4. "Muallim."[259] 5. "Müyessir (kolaylaştırıcı)." 6. "Hanif ve müsamahakâr."[260] 7. "Mütemmim (tamamlayıcı) olarak gönderildim."[261] Hz. Peygamber bu görevlerini hakkıyla yerine getirmiştir.

İstikamet sahibi olmak; değerlerden, ilkelerden sapmadan ve kimseyi başkasına karşı kayırmadan o ilkelere hayatın her aşamasında uymakla mümkündür. Bunun yanında bu ilkelere yalnızca zahiren uymak yeterli değildir, onları bütün benliğimiz ile benimsemek de gerekir. İşte, Hz. Peygamber, bu ilkelerin hepsine gönülden inanmış, onları yaşamış ve bize istikamet örneği olmuştur. [262]

---

[255] Resulullah, Mekke'yi fethettiği zaman alçak gönüllülük göstermiş, kendisine onca alay, hakaret, eziyet etmiş hatta kendisini öldürmek için suikast planı yapmaları için özel bir tim oluşturan Mekkelileri -Yusuf'un (a.s.), kardeşlerini affettiğini hatırlatarak (Yûsuf, 12/92)- affetme alicenaplığını göstermiştir.

[256] Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 36/551.

[257] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/569.

[258] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 4/1787.

[259] Ebû Dâvûd, *Müsned*, 4/11.

[260] Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 36/624.

[261] Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 14/513.

[262] Daha geniş açıklamalar için bkz. Gürbüz Deniz, *Beşer ve Resûl Hz. Muhammed Mekke'de*, TDV Yayınları, Ankara 2020; Gürbüz Deniz, *Beşer ve Resûl Hz. Muhammed Medine'de*, TDV Yayınları, Ankara 2023.

E) KADERİN ARKA PLANI

1. Giriş

Var olmak ve özelde insan olmak sorumlu olmak demektir. En baştaki sorumluluğumuz; insan olmamız sebebiyle hem kendimizle hem de başkalarıyla ilişki içinde bulunmamız dolayısıyladır. Muhtaçlıktan kaynaklanan varoluşsal durum; fiillerimizin ilişkili olduğu her şeyle bağlantılı bulunduğu gibi aynı zamanda bizatihi kendi varlığımız ve uzuvlarımız arasında da söz konusudur. Bu manasıyla ilişki ya da hürriyet; adil ve ahlaklı olmak manalarını tazammun etmektedir. Yani her bir varlığın kendi varlık kabiliyetini yerine getirmesi, o varlığın varoluş görevidir.

Kaza-kader meselesi; hemen her dinin ve dindarın meselesi olmuş ve her biri kendi kapasitesi ve yeteneği nispetinde bu meseleyi yorumlamaya çalışmıştır. Her yaklaşım önemli ölçüde kendi materyalini oluşturmuş ve bu sebeple de her din ve dünya görüşünün özsel/asli yaklaşımı, yani varlığa yaklaşımı, bu mesele nedeniyle ortaya çıkmış ve belirginlik kazanmıştır.

Hürriyet konusunda insanın ilişkili olduğu esas nokta; var olmak ve bu var olmanın gereği varoluşa sahip olmamız nedeniyle duruş ve tavırlarımızın anlam kazanmada bağlantılı bulunduğu bütün varlık skalasıyla insani ilişkinin/bağın nasıllığını bilme uğraşıdır. Çünkü aklı, şuuru ve yeteneği olmayan ve var olmayan bir şeyin hürriyetinden, dahası sorumluluğundan bahsetmek elbette mümkün değildir. Biz farkında olalım veya olmayalım, varlığımız hem kendi varlık terkibine hem de sosyal yapısı cihetiyle diğer bütün varlıklarla tavır, eylem ve fiil içindedir.

Kaza ve kader meselesi; insan tekiyle bizatihi ilgili olduğu gibi insanı ya da insan irade ve kudretini aşan alanlarla da ilgilidir. İnsanı ilgilendiren alan olarak kaderimiz, özellikle fiilde bulunurken, başka varlıkların bizim fiilimiz üzerindeki et-

kisini içermektedir. Bu somut etkinin kaderle ilgisi var mı? Varsa fiilin gerçekleştiği zaman birimi ve mekân uzamı ne kadar bizim bilgi, irade ve kudretimiz dâhilindedir? Buna benzer soruları maddi varlığımızın ilişkili olduğu diğer alanlarla bağlantılı olarak da çoğaltabiliriz. Çünkü insan, ben olarak, hiçbir fiili bedeninden yani maddi varlığının ilişkili olduğu maddi âlemden ve çevresinden azade bir tarzda yapabilme imkânına sahip değildir. İrademizin ve fiilimizin ilişkili olduğu ya da etkilendiği ve etkilediği bütün alanları biliyorsak, ki bu mümkündür, o zaman kaderimizi de bir şekilde bilebilme imkânına sahip olabiliriz demektir.

2. Kader Problemleri

İslam metafiziği, Allah ile kulları arasındaki bağın nasıllığı konusunda ciddi açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalar, esasta dört varlık aşamasını muhtevidir/içermektedir:

1. Allah'ın ve esmasının mutlaklığı ve bu mutlaklığın mümkün âlem ile bağının nasıllığı.

2. İnsanın varlık kabiliyetinin kaderini/varoluşunu sınırlaması ya da varlık kabiliyeti kadar hür olması.

3. Aracı varlıklar olarak melekût âlemi ve bu âlemin insanın varoluşu üzerindeki doğrudan ve dolaylı ilişkisi ve etkisi.

4. İnsan varoluşunu ortaya koyarken onu olumlu ve olumsuz etkileyen mümkün âlemin muhtelif unsurları.

Bunlar, insan dışındaki varlıkların ve varoluş alanlarının (sebeplerin ve ahiret inancının) insan varlığı ve varoluşu üzerindeki etkileri şeklinde özelleştirilebilir. Bütün bunları tam olarak bilmek ve bizimle varoluşsal ilişkilerini de özelde bilmek demek, insanın, kaderini bildiği manasına gelebilir. Bunun dışındaki her kesin/mutlakçı ve gerçeklikle doğrudan ilişkili olmayan söylemler su götürür niteliktedir.

1. İslam metafiziği, Allah'ı her anlamda mutlak varlık kabul eder. Bu mutlaklık hem kendi zatında varlık hem de bütün

mahlukat üzerindeki etkisi, failliği itibarıyla böyledir. Aynı zamanda bu mutlaklık, geçmiş, şimdi ve gelecek olmadan bütün zamanları an olarak kuşatıp, her an "bir anda" fiilde bulunmasıdır. "Bir an" ifadesi, çağrışımı itibarıyla sıkıntılıdır. Bu çerçevede meseleye baktığımızda Allah, bütün zamanları, mekânları ve varlığı, esmasıyla kuşatır hâldedir. Böyle mutlak bir varlığın yarattığı, var kıldığı âlemle muhatap olan insanın hürriyetinden bahsetmek ne kadar mümkündür sorusu her zaman zihinleri meşgul etmiştir/edecektir.[263]

Şunu evvel emirde ifade edelim ki İslam metafiziği, her bir varlığı, öncelikle kendi ontolojik konumunda temellendirip değerlendirdikten sonra, o varlığın diğer varlıklarla bağına ve ilişkisine atıf yapar. Yani var olan her bir varlık, öncelikle kendi özsel varlığı ve kimliği ile tanımlanır ve konumlanır. Hiçbir varlık, kendisini aşan ya da kendi varlık konumunu yitirecek yorumlarla konumlandırılıp temellendirilemez. Böyle uygunsuz bir temellendirme olursa o zaman varlığın varlık değerinin kayba uğraması ve bu sebeple de akli konumlandırmasını yani sebeplilikle ilişkisini kaybetmesi söz konusu olabilir. Başka bir ifadeyle bu durum, varlık düzeninin anlaşılırlığını değil, kaosu ve anlamsızlığı ön plana çıkartır. Bu sebeple bir varlığın kendi varlık kabiliyeti ve tabiatı, onun varoluş sınırlarını belirler. Bu sınırlar tam belirmeden ya da bilinmeden başka varlıklarla ilişkisi üzerinde durmak, bizi sorunumuzu çözmede doğru zemine götürmez.

---

[263] Bu mevzuda Hristiyan teologlar; "açık teizm (open theism) ve süreç teizmi" ile kendilerince çıkış yolu aramaktadırlar. Ancak onlar, Tanrı'yı bir kişi konumuna indirdikten sonra sorunlarını çözmeye çalışmaktadırlar. Bu çözümün İslam metafiziği açısından kabul edilmesi kanaatimizce mümkün değildir. Bu iddialar hakkında bkz. Emine Gören Bayam, "Açık Teizmin Geleneksel Tanrı Tasavvuru ve Süreç Teizmi ile İlişkisi", *SBARD*, Yıl: 13, Sayı: 25, 2015/1, s. 253-269.

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması nedeniyle, insan hürriyeti söz konusu edildiğinde, hürriyetin varlık imkânının en önemli umdesi olan iradi seçimlerin kaynağı olarak mutlak yaratıcılığı ve etkisi üzerinde konuşmak olmazsa olmamızdır. Onun yarattığı âlemin dışında ya da O'ndan habersiz bir insanın veya bir varlığın var olma ve varoluş ortaya koyma imkânı yoktur. Bu husus her müminin kabul ettiği, müttefik olduğu bağlamdır. Ancak bu inanç nedeniyle şu problemle karşı karşıya gelmekteyiz: Allah, geçmişi, geleceği ve şimdiyi bildiğine göre insanın hürriyetinden/kazasından bu hürriyetin anlamlılığından bahsetmek ne kadar mümkündür? Bu soru, bu meseleyle uğraşan herkesin asli cevabını beklemektedir. Bu sebeple Allah'ın ilminin sınırlarını belirlemek ya da tanımlamak bizim beşer takatimizi aştığından Allah hakkında mutlaklık kabullerimizi inanç olarak korumakla beraber, açıklamalarımızı hürriyetin konusu olan insan üzerinden yürütmek daha makul görünmektedir. Yani insanın hürriyetini -gerçeklikle ilişkisi bağlamında- yalnızca insanla yani insanın varoluş alanıyla sınırlı tutmak zorundayız.

Öncelikle belirtmek gerekir ki insan, mutlak manada geleceği bilmediği için hürdür.[264] Bu açıklama, insanın neden özgür olduğunun temel ilkesini ve imkânını ortaya koymaktadır. Eğer insan (hâşâ) Allah gibi mutlak manada geleceği bilmiş olsaydı, kendi bireysel zatında bir eyleme ya da eylem farklılıklarına girişmesi söz konusu olmazdı. Çünkü Allah'a nispetle zorunlu olan bilginin gereğini yapmak, insanın hürriyet imkânını anlamsız kılar. İnsana Allah'ın sahip olduğu mutlak konumlandırma şeklinde değil de mukayyed olan kendisi bağlamında baktığımızda insanın zatının mahiyeti, insana özgür olma imkânını tanımaktadır. Bilindiği üzere her insan, insan

[264] Fârâbî, *Ahkâmu'n-Nucûm (Islamic Philosphy*, vol.12 içinde), ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1996, s. 106.

olmak itibarıyla hareket hâlindeki bir varlıktır. Bu hareketlilik hem kendi özsel varlığını devam ettirmek hem de sosyal hayata muhtaçlığı nedeniyle ihtiyaçlarını gidermek için bu hareketliliği zorunlu olarak devam ettirmesini gerekli kılmaktadır. Ancak bu zorunluluk, her insanın kendi bilgisi ve eylem yeteneğine nispetledir ve bununla sınırlıdır.

Allah'ın zaman itibarıyla meydana gelen insan fiilleri ile olan bağı, insan kapasitesini aşan bir bilme alanıdır. O da ancak Allah'a aittir. Yani bu meselede insanın Allah'ı tanımlaması ve sınırlaması mümkün değildir. İnsan tarafından tanımlanması ve sınırlandırılması mümkün olmayan bir alan hakkında insanın doğrudan bağlayıcı yorumlarda bulunması hiç kimseyi ikna etmez. Bu sebeple Allah'ın zatına ya da isimlerine ilişkin kesin yargılarda bulunup sonra da insanı ve fiillerini bu bağlamda yorumlayıp sınırlamak doğru bir tutum ve açıklayıcı alan da değildir.

2. Bilgi; insana, bilebileceği mümkün malumatları, akli yeteneklerinin sınırında ve onun düzenlemesiyle vazgeçilmezleri sunar. Hiçbir insan, Allah gibi, kâinata ve kendisine etki eden kâinat bilgisine mutlak manada sahip değildir. Ancak her insan, mukayyed ve sınırlı bilgisi ile özellikle ferdî olarak muhatap olduğu, tecrübe ettiği varlığı ve olayları anlamaya çalışır ve ona göre de kendisini -düşünceleri oranında- eylemleri ile gerçekleştirir. Eylemi/ameli için gücü nispetinde bilgi sahibi olan insan, fiili için de bedensel yetenekleri kadar bir varoluş imkânına sahiptir. Çünkü fiiller -daha çok- bedenin marifetiyle icra edilirler. Hz. Peygamber'in şu ifadesi önemli bir gerçeklikle bizleri muhatap etmektedir: "Her bir insan ne için yaratılmış ise o iş o kimseye kolaylaştırılır."[265] Yani insa-

[265] Buhârî, 7/210; Müslim, 2036, 2037. Bu hadisi İbn Sînâ da muhtelif eserlerinde kullanır. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli vd., Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 190.

nın varoluş sınırı; onu yaratan Allah'ın ona verdiği bilfiil varlık imkânının ondaki bilkuvve yetenekleri ile sınırlıdır.

İnsanın fiiliyle ortaya koyduğu varoluş sonuçları bazen kişiyi tatmin eder, bazen de insan bu eyleminden tatmin olmaz ve yeniden işi kendisine iş edinir. Ancak her bitiş, artık o kimsenin bilgi, irade ve kudretinden yani yetkisinden çıkış demektir. Bununla beraber geçmişte üzerinde fiilde bulunulan hâl ve sonuç, o kimsenin değiştiremediği ancak artık daha net bildiği kaderi olur. İnsan; fiili bittikten sonra o fiiline ait kaderinin bu sonuç olduğunu bilmesi, yine bilme kapasitesi kadar mümkündür. Bunun dışındaki bir yorum, tahmin ya da akıl yürütme, Allah'ın bizim hakkımızdaki kaderini somutlaştırmaz. Ancak bizler eşyanın ve kendimizin var oluş sebeplerine ve aklına müracaat etmekle mümkün olabilecek ve şimdi var olan sonuçların varlığına kendimizi odaklarız, oradan kendimizi ve fiilimizi anlamaya gayret ederiz. Bu durum, sebeplilik ekseninde öncesi itibarıyla fiilin nasıl olacağını bize öğretirken; sonuç itibarıyla ise fiilin meydana gelen sonuçlarını en az kendi fiilimiz kadar bilmemizi gerektirir. İşte bu bilme, aynı zamanda, kendimize ait kaderimizi kendi vus'atimiz/gücümüz kadar bilmek demektir.

Ortaya konan fiilin neticesinde insan iki şey ile karşı karşıyadır. Sonuç iyi olsun kötü olsun kişi, ya kendisini fiilinin tam faili sayacaktır ya da işi başka şeylere de irca edecektir. Başarıda fiili yalnızca kendisine ait görmek, fiile mevzu olan her şeyin var edicisinin kendisi olduğu neticesini doğurur. Bu bağlam içindeki kimse; inansın-inanmasın hakşinas değildir. Çünkü bir fiil, insanın mutlak manada sahip olmadığı başka birçok varlıkla/varlıklarla ilişkilidir, onlardan yardım ya da destekle meydana gelmektedir. Kendisi dışında, kendilerinden yardım/destek aldığı varlıklara karşı hakşinas bir kimse, müteşekkir (şükür sahibi) olmalıdır. Ancak şunu da ifade etmek lazımdır ki fiilin sahibi, yalnızca kendi yapıp ettikleri dolayı-

mında da olsa sınırlı bir başarı sahipliğini yaşama önceliğine elbette sahiptir. Bu da o kimsenin mutluluğu ve yeni eylemlerde bulunması için asgari bir gelirdir. Bu husus, aklı başında her fail insanın kabul ettiği/edeceği bir durumdur.

İslam metafiziğine göre ise fail insan, Allah'a ve ahirete inanıp iyi fiillerini Allah'ın bir lütfu olarak görürse, o zaman, ikili bir mutluluğa kavuşmuş olur. Bu mutluluk hem dünyevi hem de uhrevidir (es-saâdetü'l-kusvâ). Bunun aksine; bir insan, bütün insani yetenek ya da kabiliyetlerini ortaya koyduğu hâlde başarılı bir neticeye varamıyorsa, onun için iki anlamda varoluş alternatifleri vardır. Öncelikle; bütün gayretine rağmen (ilmî ve amelî olarak) başarılı olamıyor, Allah'a ve ahirete de inanmıyorsa, böyle bir insan için hayat çekilmez bir hâl alır ya da bu insan için hiçbir şeyin değeri ve tadı olmaz. Bu değersizleştirmeye o kimsenin kendi hayatı da dâhildir. Bunun yanında, bu gayretlerine rağmen, başarılı olamıyorsa ve fakat Allah'a ve ahiret hayatına inanıyorsa, dünyada istediği mutluluğu yakalayamasa da ahirette, bu dünyada doğru fiilde bulunduğundan dolayı, mutlu olacağına inanır ve bu mutluluk beklentisi o kişiyi bu dünyada da huzurlu kılabilir.

Şu husus üzerinde durmak lazımdır: Bir kimse hem bilgi hem de eylem olarak doğru yaptığı hâlde sonuçta başarı elde edemiyorsa, demek ki onu ya da onun varoluş kabiliyetini aşan başka engelleyici varlıklar ya da sebepler var demektir. Bu, kişiyi kendi içinde tatmin eden bir mazerettir. Ancak başarısızlık ya da daha fazla başarı için her insanın kendi konumunu yeniden belirlemesi, değerlendirmesi, kişinin iradesinde olan bir hususdur. Burada atalet, kader değildir. Kader, varlık üzerinde kendi varlığımızı var kılmanın ve anlamlandırmanın adıdır. Bir şeyin varlığı yok ve varoluş alanına da çıkmamışsa bu şeyin ilahî bilgide varlığı yoktur ya da yok hükmündedir.

Özgürlüğünü kullanmada kişi ister başarılı bir konumda olsun isterse başarısız bir hâlde bulunsun, kendi varoluş imkânının konumunu, maddi varlıklarla anlamlandırdığı gibi soyut inançlarıyla da temellendirmektedir. Öncelikle bilinmelidir ki hiçbir mümin, maddi imkân ve etkilerinin gücünü -bizatihi- tüketmeden kendi sorumluluğunu Allah'a atfedemez. Bu husus Kur'an'da ve sahih sünnette bedahetle ortaya konmuştur.

Bununla beraber iyi veya kötü, kişinin kendi konumunu Allah'ın kudretine, iradesine nispet etmesi hiçbir zaman fiilî ve maddi olarak Allah tarafından insana dayatılan bir durum olmayıp tamamen insanın zihinsel kabul veya redleri dolayısıyla kader meselesine dâhil edilmiş bir sorundur. Bu meseleye inanıp inanmamak, birilerinin iddia ettiği gibi insanın ve insan şerefinin sıfırlanması da değildir. Çünkü iddia edildiği gibi böylesine fiilî bir durum ortada yoktur. Eğer böyle bir şey fiilî ya da mahsusata konu olacak düzeyde ortada bulunuyorsa o zaman insanların hürriyetinden bahsetmek söz konusu olmadığı gibi, insanların bu somut gerçeklik karşısında itirazlarının da bir anlamı kalmaz.

Bir kimsenin her şeyi kendi fiili ve kendi gayretlerinin sonucu sayması ise bu devasa kâinat hakkında her şeyi bilmek iddiasında bulunmak demek olup o da kişinin kendi kibrine kurban gitmesidir. Bu konumda kendisini konumlandıran bir insanın atalete düşmesi, Allah'ı devre dışı bırakmak için psikolojik gerekçeler bulması, mazeretler üretmesi imkân dâhilindendir. Ayrıca yine inandığı hâlde atalet içinde bulunanların da sorumluluklarını yerine getirmemenin gerekçesini, Allah'ın insan hakkındaki kaderi olarak adlandırmaları sürekli yapılan haksız ithamlardandır. Genel olarak bu mesele ile ilişkili yapılan eleştiriler -haksız bir şekilde- bu bağlamlara getirilmektedir.

Kader meselesindeki diğer önemli problemlerden başka birisi ise insan ne yaparsa yapsın Allah'ın ilmini, kudretini ve iradesini değiştiremeyeceği noktasında düğümlenmektedir. Böyle olunca da insanlar, Allah'ın ilmini, kaderini, kudretini ve iradesini anlamlandırma ve tanımlama cihetine gitmektedirler. Mutlak ve asla beşerî tasavvura konu olmayan Allah'ı, isteyerek olsun istemeyerek olsun, beşerî tasavvura konu yapmaktadırlar. Hâlbuki Allah'ın varlığını kabul etme dışında, Allah hakkında söylenen yani tanıma konu olacak her söz ya da açıklama arızalıdır. O zaman insan ile Allah arasındaki bağ nasıl anlaşılmalıdır ve bu sorun nasıl aşılabilir?

3. Hürriyetin arka planı meselesinde -konunun merkezinde- asli varlık olarak insan vardır. Ancak Allah'ın varlığı ve kudreti, asli varlığın varlığını, kudretini, iradesini ve ihtiyarını kuşatıcı olduğundan, her meselede olduğu gibi bu meselede de mihver yine O'dur. Bunun yanında Allah'ın kudreti, iradesi ve ihtiyarı, insan ve onun fiilleri üzerinde nasıl bir etkiye; kimler ve neler aracılığı ile sahiptir sorusu kelam ulemasınca genellikle pek söz konusu edilmemiştir. Bu bağlam, çoğunlukla görmezden gelinmiştir. Hâlbuki İslam metafiziğine göre, Allah'ın kainât ile olan bağı, -kâinattakilerin Allah'ın fiilini anlamaları ve anlamlandırmaları noktasında- aracı varlıklar ve sebepler manzumesi olarak önemli bir yer işgal etmektedir.

İslam inancına göre, meleklere iman; imanın ikinci ilkesidir. Melekler özellikle mukarreb olanlar, Kur'an'da ontolojik sınıflama itibarıyla insandan üstün bir varlık konumunda bulunmaktadırlar. Meleklerin varlık sebebi, Allah ile kâinat arasında aracı işlevi görmektir. Bu görev, Allah'ın izniyledir.[266] Yalnızca meleklerin iş görmesi değil, var olan her şeyin varlığı ve fiili Allah'ın izniyledir. Bu izin, bütün yakın sebeplerin keş-

[266] "Yeryüzüne inen hiçbir melek yoktur ki mutlaka, 'çaba ve güç göstermemiz ancak Allah'ın izniyledir' demiş olmasın." Tirmizî, "Daavât", 119.

finden sonra uzak sebep olarak görünen Allah'ın mutlak sebepliliğine/failliğine bizi sevk eder.[267] Meleklerin Allah ile insanlar arasında aracı sebepler olması, insan aklı ve tasavvurunun Allah'ı ve esmasını tasavvur etme noktasında yetersiz olması sebebiyledir.

Allah'ın melekût âlemi ile iletişimi, doğrudan; melekût âleminin de insan ve diğer varlıklarla Allah adına, doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Böylece Allah'ın zatı gibi esması ve sıfatları da beşerî tasavvurlardan beri kılınmış olunmaktadır. Bilindiği üzere felsefi kurguda her varlık, varoluşunu, kendi varlık yeteneği ile sınırlı bir şekilde gerçekleştirmektedir. Doğrudan varlık cihetiyle ortak paydanın olmadığı bir varlıkla iletişim kurmak mümkün değildir. İşte insan, varlık paydası olarak ancak meleklerle soyut düzlemde yani akli olarak iletişim kurabilecek yetenektedir. İnsanın ilahî alanla iletişimi, ortak paydaya sahip olduğu en üst düzey melekût âlemi sayesindedir.

İnsanın duasının kabulü, kaderinin değişip değişmeyeceği meselesi, kişinin gayretleri neticesinde melekût âleminde vuku bulmaktadır ki bu mesele hakkında Kur'an'da kayda değer açıklamalar mevcuttur.[268] Melekler, inanan insanlara gerek psikolojik gerekse de doğrudan destek vererek, o insanların varoluşlarına bir şekilde etki edebilmektedirler. Bunun gibi inatçı kâfirlerin de küfürlerini arttıracak yolları, onlara doğruyu göstermek suretiyle saptırmaktadırlar. Örneğin; kazandığı maldan çalışanına, fakire, ihtiyaç sahibine vermeleri kendilerine melekler tarafından ilham edilince, onlar, bu mal-

---

[267] Başka geleneklerde olduğu gibi (hâşâ) İslam inancında melekler, kendilerine tapılacak ya da Allah'a rağmen iş yapan varlıklar asla değildir.

[268] Bkz. "*Yüce Divan (Mele-i A'lâ) münakaşa ederlerken benim hiçbir ilmim yoktu. Onlar asla Mele-i A'lâ'yı dinleyemezler. Her taraftan kovularak atılırlar.*" Sâffât, 37/8.

ların kendi gayretleri ve çalışmaları sebebiyle yalınızca kendi kazançları olduğunu (şeytanın iğvasıyla) iddia edip, Allah'ın mutlak mülkünde mutlak malik iddiasında bulunurlar.

Allah'ın doğrudan zatının ve esmasının varlığa ve varlığın fiiliyatına nasıl tecelli ettiğini bilmediğimizden, ancak O'nun aracı kıldığı varlıklar ve sebepleri vasıtasıyla bu hususları bilebilmekteyiz. Bu varlıklar yani melekler, insanlar gibi mümkün varlıklar oldukları için onlarda değişim ve dönüşüm her zaman mümkündür. İnsani kaderdeki dönüşüm ve değişimi bu minvalde anlamak, en azından İslam metafiziğine göre mümkündür/caizdir. Bilinmelidir ki her bir varlığı konumlandırıp anlamlandırmak, ancak o varlığın ontolojik statüsü ile sınırlıdır. Bunun dışında söylenecek her söz ve yorum mümkün olsa da hakikati ifade etmekten uzaktır. Farazi söylemlerle kaderi temellendirmek, gerçek ve gerçekçi olmayıp, hayalî varlıklar ve onların insan üzerindeki etkileri dolayısıyla konuşmak gibidir. Bu sebeple her bir varlığı ontolojik konumunu dikkate alarak ona; fiil, sorumluluk ve hürriyet alanı açmak gerekir.

4. İnsan hürriyetinin fiilî olarak üzerinde cereyan ettiği asli alan, insan ve diğer mümkün varlıklar skalasıdır. Burada insanın varoluşu öncelikle beraber yaşadığı insanları ve diğer mümkün varlıkları bilip onlarla ve onlar üzerinden fiilde/amelde bulunabilmesidir. Fiilin harekete dönüşümü, üzerinde fiilde bulunacak mümkün varlığın varlık sebebinin bilinmesi ile mümkün hâle gelmektedir. Sebebi bilmek ve sebebe göre tavır ve fiil belirlemek, insanın, hürriyetini doğru kullanması manasına gelir. Sebepsizliği hürriyet/kader saymak, anlamsızlığı hayatın gayesi ya da esası saymak demektir. Felsefi literatürde Allah, Müsebbibü'l-Esbab'dır (Sebeblerin Sebebi). Bütün oluş ve bozuluş bir sıra düzeni içerisinde (sebeplilikle) Allah'a ulaşır. Bu durum da bir faili işaret ettiği gibi aynı zamanda anlamsızlığı insan hayatından uzaklaştır-

maktadır. Yani sebeplilik, bilinebilirlik demektir. Mutlak manada bilinemez hiçbir mümkün sebep yoktur. O hâlde fiillerimiz mümkün varlık âleminde cereyan ediyorsa biz onları bilme imkânına bilfiil sahip olalım veya olmayalım o sebepler, bilinebilirliğin imkân dünyasında bilinebilir bir şekilde durmaktadırlar. Hele bu sebeplilik, doğrudan bizim fiilimiz ile ilgili olduğu hâlde biz onu bilmiyorsak, demek ki ne yaptığımızı bilmeden fiilde bulunuyoruz demektir.

Sebep ya da sebepleri bilmek ve bu doğrultuda kesin (mutlak) sonuçlara ulaşmak mümkün olmasa da insan, nispi olarak kendi fiiline ait sebepleri bilebilme imkânına sahip olduğundan bu bilgisi kadar hür ve mesuldür. İnsanın hürriyet alanı, esasta yapıp etmeleri ile bağlantılı ve sınırlı olduğundan, hürriyetini kullanmada muhatap olacağı ceza ve mükâfaat da ister bu dünyada isterse öte dünyada olsun sınırlı yani mukayyeddir. Bu dünyada iyiliğin ve kötülüğün karşılığını tam olarak elde edemesek de öte dünyada bu karşılığı alacağımızı İslam inancı bize haber vermektedir. Hürriyeti bu anlamda temellendirdiğimizde bu karşılıkları almak, hiçbir zaman Allah'ın, kullarına haksızlık ettiği vehmini doğurmaz/doğurmamalıdır. Çünkü kendisi hakkında cezaya muhatap olduğumuz şeyi zaten başkasından almış ve onu menfaatimiz için kullanmıştık. Şimdi de ister dünyada isterse ukbada olsun, tabiri caiz ise borcumuzu ödememiz gerekmektedir. Bunun gibi, eğer sevaba, iyiliğe sebep olmuş, bu konuda fedakârlıkta bulunmuşsak ve bunun karşılığını da tecil ederek alıyorsak, elbette misli misli almamızın bir sakıncası olmamalıdır ki bu dünyada bile doğru yatırımlarla sebeplere uygun hareket etmek, bu işin gelecekteki semeresinin kat be kat olması demektir.

Ahiret inancı, kader mevzusunda bütün uğraşlarımıza rağmen, tam temellendiremediğimiz birçok anlaşılmazı anlamlı kılmaktadır. Çünkü dünyada mutlak adaleti elde ede-

mediğimiz gibi meydana gelen her olayın da mutlak illetine ulaşamıyoruz. İşte, bu yetersizliklerimizin mutlak anlam karşılıkları, ancak ahiret hayatını yaşamakla kesinleşebilmektedir. Fakat bu dünyadaki anlaşılamama, hürriyet imkânını kullanmama anlamına asla gelmez. İslam inancı bu bağlamda, hürriyetini kullanma imkânına sahip olduğu hâlde kullanmayanları eleştirmekte ve yermektedir.

Sonuç olarak, Allah'ın mutlak varlığı ve ilmi, İslam metafiziğine ve Müslüman düşünürlere göre her şeyi kuşatıcıdır. Bu kuşatıcılığı anlatan önemli ifadeler şöyledir: "*Ve biz ona (insana) şah damarından daha yakınız.*"[269] ve "*Düşen hiçbir yaprak olmasın ki onun bilgisi Allah'ın ilminde bulunmasın.*"[270] Bu ayetlerde, Allah'ın varlığının hem ontolojik hem de epistemolojik olarak mümkün varlığı, mutlak manada kuşattığı söz konusu edilmektedir. Bu durumda insan nasıl ve hangi alan içinde özgürdür sorusu önemli hâle gelmektedir.

Allah; insanı ve kâinatı zamansız olarak bir anda yarattığında, zaman içinde var olacak her bir varlığı da fiilî olarak yaratmıştır. Ancak bu yaratımsal olan bilfiillik, her varlığın çekirdeğinde/mayasında bilkuvve olarak onun tabiatıdır. Her çekirdek ya da maya, özüne nispetle kendini gerçekleştirdikçe, hürriyetini kullandıkça, özünde Allah'a nispetle bilfiil kendisine nispetle bilkuvve olan varlıkları varlık ve varoluş alanına çıkarmaktadır. Bir hurma çekirdeğinde trilyonlarca ya da daha fazla hurmanın bilkuvve bulunması apaçık olup bu

---

269 "*And olsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz. Ve biz ona şah damarından daha yakınız.*" Kâf, 50/16. Bu ayet, Allah'ın kudretinin yalnızca insanı yaratmakla sınırlı olmadığını, aynı zamanda insanın varoluşsal işlerinin de Allah'ın farkında olduğunun imasını, işaretini bize sunmaktadır.

270 "*O, karada ve denizde olan her şeyi bilir, bir yaprak düşmesin ki O bundan haberdar olmasın. Ve ne yeryüzünün derin karanlığından bir habbe (atom) ne de canlı veya ölü hiçbir şey yoktur ki (O'nun) apaçık fermanında kaydedilmemiş olsun.*" En'âm, 6/59.

husus izahtan varestedir. Tıpkı bunun gibi, insan da annesinden doğduğunda, hayatı boyunca yaşayacağı gerçekliklerinin/eylemlerinin yeteneğini bilkuvve tabiatında taşımaktadır. Bu durum; teorik olarak her bir insanın kaderinin ne olduğunun bilinebilirliğini bize gösterebilmektedir. İşte insan, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, bedensel yeteneklerinin ölçüsü kadar hürriyetini kullanabilme imkânına sahiptir. Hiçbir insan bu varlık özünden daha yüksek bir varoluş imkânına sahip değildir. Her ne kadar insan ruhu herkese eşit verilmiş olsa da ruhun varoluş imkânı, bedeninin kapasitesi nispetinde varoluşa çıkabilmektedir. Bu çerçevede insan, Allah'ın yaratması ve varlığının her şeyi kuşatması içinde kendi özgürlüğünü yaşar ve kaderi de yaşadıkları oranında kendisine malum olur. Bu çerçeve, insanın metafizik alanla olan varoluşunu ya da hürriyet imkânını bize göstermektedir.

"*Yaratan bilmez mi?*"[271] ilahî buyruğu ise insanın epistemolojik hürriyet imkânını bize hatırlatmaktadır. Şöyle ki Allah, her şeyi hem varlık olarak hem de zamanın kuşatımı içine girmeden bilmektedir. Bu biliş; bütün bilişleri, bütün malumatları kuşatır vaziyettedir. İnsan da hem varlığının hem de fiilinin bilgisine sahip, Allah'ın bilgisi içinde kendisine varoluş ortamı oluşturmaktadır. Yani nasıl ki insanın varlığa gelişi Allah'ın kudreti dâhilindedir, tıpkı bunun gibi insanın varoluş bilgilerinin tümü de Allah'ın ilmindedir. Ancak "Allah'ın yaratması ve bilgisi nasıldır?" sorusu, beşerî olan bizlerin kapasitesini aştığı için bu hususta her açıklama ve yorum, aynı soruyu tekrar sormayı gerektirmektedir. Bu sebeple de Allah ile insan arasındaki ilişki, aracılar vasıtasıyla cereyan etmektedir. Temellendirmenin de bu bağlam üzerinden yapılması gerekmektedir.

---

[271] "*Bilmez mi O yaratan! Ki O, öyle Latif, O, her şeyi inceden inceye bilen (her şeyden) haberdar olandır.*" Mülk, 67/14.

Bilinir gibi olan ama mutlak manada bilinmez ya da bireyin onu kuşatmaya tam gücünün yetemediği kâinat üzerinde faaliyette bulunduğumuz varlıkları bilerek onlar üzerinde irademizi kullanmak şartıyla nispeten bilinebilir kılabiliriz. Bilinemez tarafıyla var oluşumuzun seyri ise insan/beşer oluşumuzun sınırlılığının, sınırsız bir kuşatım alanı altında olması nedeniyledir. Bu kuşatım tam bilinemese de bize güven/iman telkin ederek bizi var oluşun bazı acımasızlıklarına karşı ahiretin varlığı ile teskin etmektedir. Ümidimizi, açıklanabilir düzlemdeki melekût âleminin var olması ve bize etkide bulunması; bizim de ona etkide bulunmamız imkânında olduğunu bilmemiz, hayat karşısında yalnızlığımızı az da olsa gidermektedir. Kâinat, tekdüze değil fazlaca karmaşıktır. Bu karmaşıklık içinde mutlak manada ümitli ve yine mutlak manada ümitsiz olmamızın sebebi tam açıklanabilir düzeyde değildir. O hâlde hem ümitvar hem de endişe taşır tarzda bir hayatı tercih etmemiz bizim hayrımıza görünmektedir.

F) DİRİLİŞ/MEAD

1. Giriş

Müslümanlar, diriliş meselesinde, yani dirilişin vuku bulması konusunda olduğu gibi ahiretin, dünya hayatının muhasebesi ve hesabının verilme yeri olduğu konusunda da müttefiktirler. Ancak ahiretin ahvali yani nasıl gerçekleşeceği konusunda filozoflarla kelamcılar arasında çok ciddi anlayış farkları bulunmaktadır. Bu farklılıklar en belirgin şekilde İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin metinlerinde görülmektedir. Gazzâlî, kendisinin Kur'an yorumundan hareketle filozofları sorgularken; filozof da bilimsel ve akli tutarlılık açısından kelamcıların ortaya koydukları dirilişin mahiyeti hakkındaki görüşleri sorgulamaktadır. Biz bu bölümde, öncelikle İbn Sînâ'nın anlayışı üzerinde durup onu mütalaa ettikten sonra kelamcılar özelinde ise Gazzâlî'yi tartışma konusu yapacağız. Daha sonra Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini Kur'an ve tutarlılık açısından eleştirerek kendi görüşümüzü sunmaya çalışacağız.

Dirilişe inanmak, insanların mutlak yokluğa karşı ümit sahibi olma sığınağıdır. Yaşadığımız bu varlık dünyasında hiçbirimiz yok olup unutulmak istemiyoruz. Hepimiz ebedî yaşama hevesindeyiz. Hâlbuki, şimdiye kadar ebedî yaşamış kimse yoktur. Buna rağmen insanların büyük çoğunluğu öyle veya böyle ahirete inanmış ve hâlen inanıyorsa, o zaman 'ahirete inanmak insan tabiatının gereğidir' diyebiliriz. Diğer taraftan dünya hayatında bütün gayretlerimize rağmen adaleti tam tesis edememekten dolayı da adaletin hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde fiillerimizin karşılığı olarak gerçekleşmesini istemekteyiz. Çünkü dünyada her türlü adalet mücadelesine rağmen yine de adaletin tam tecellisi noksan kalmaktadır. Fakat bizler, adaletin eksiksiz, fiilî olmasını istediğimiz ve fakat bu ideali bu dünyada tam ve mükemmelen göremediğimiz için bu idealin hayaline ya da inancına iman ediyoruz ki

bu ideal de yine insanda tabii bir durum olarak ahirete iman etmenin varlığını ortaya koymaktadır.

Şu hususun özelikle altını çizmek isteriz ki dirilişe inanan bir müminin bu dünyada hedefleri hiçbir zaman son bulmaz. Hedefine tam ulaşamayan bir kimsenin ideali de sona ermez. Hakiki müminler, her zaman "bir işi bitirdiklerinde hemen diğerine başlayan kimselerdir."[272] Bu inanç; insanın diri, dinamik ve her zaman hakkaniyet üzere olmasını telkin etmektedir.

İbn Sînâ ve Gazzâlî, ahiretin varlığına ve ona iman etme hususunda hiçbir kuşku taşımamışlardır. Ancak onun nasıl gerçekleşeceği hususunda birbirleriyle telif edilemeyecek derecede farklı düşünmüşlerdir. Gazzâlî, kendince nassı ve kendinden öncekilerin yorumlarından hareketle İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. İbn Sînâ ise Gazzâlî tarzı inanılan ahiretin ahvali hakkındaki düşüncelerin, kendi dönemindeki bilimsel açıklamalara uygun olmadığını ve yine bu düşüncelerin mantıksal tutarlılıktan uzak olduğunu öne sürerek teorisini temellendirmeye çalışmaktadır.

Mead terimi; a-v-d kökünden türemiş olup "bulunduğu yerden veya durumdan ayrılan şeyin tekrar oraya geri dönmesi" demektir.[273] Biz bu anlamının yanında meadın, bir mekâna dönüşle beraber -kelimenin asli anlamıyla- kişinin daha önce sahip olduğu varlık durumuna geri dönmesi olarak anlaşılmasının da uygun olacağını düşünmekteyiz. İbn Sînâ, bu dönüşü -daha çok- insanın ölümden sonra gideceği yer anlamında kullanmakta ve düşüncelerini de bu şekilde temellen-

---

272 Bkz. İnşirâh, 94/7.

273 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 4. Klasik kelam uleması ise bu konuyu anlatmak üzere "ba's" ve "haşr" terimlerini eksene alarak dirilişi anlatır. Bkz. Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, İstanbul 2006, s. 213 vd.

dirmektedir.[274] Kanaatimizce mead, eski mekâna dönüş ile beraber eskiden (dünyada iken) insanın sahip olduğu şahsiyete/kişiliğe ahiret hayatında tekrar aynen kavuşması manasına gelmektedir.

2. İbn Sînâ'nın Bedensel Dirilişin İmkânsızlığı Hakkındaki İddiaları

İbn Sînâ, zamanındaki bilimsel verilerden hareketle maddi bedenin tekrar dirilmesinin imkânsızlığını şöyle temellendirmektedir:

"İnsan, yalnız maddesiyle değil, aksine maddedeki suretiyle insandır. Ondan insani fiillerin çıkmasının sebebi, maddede suretinin bulunmasıdır."[275]

"Bedenler (bir anda) dirilecek olsa da kâinatta var olan maddenin, dirilenleri karşılamaya yetmeyeceği bilinmektedir. Nefsin bedenle bulunmasının, insanın gerçek mutluluğu ile bağdaşmadığı; bedene ait lezzetlerin hakiki lezzetler olmadığı da bilinmektedir. Nefsin bedene dönmesinin nefs için bir azap olduğu kabul edilmektedir."[276] Milyonlarca yıldır ölen insanların bedenleri ve ahirete kadar da devam edecek bu dönüşüm, dünyada var olan maddenin neredeyse büyük çoğunluğuna sirayet edecektir. Böyle olunca da bir anda bütün bedenler dirileceğinden var olan madde onların hepsine yetmeyeceği gibi, bedenleşmelerin birbirlerine karışması da büyük sorun olarak ortaya çıkacaktır.

"Nefs ya ayrıldığı bedene veya başka bir maddeye dönecektir. Bu konularda tartışmanın muhatabı olan kelamcıların, nefsin (ölümden önceki) maddeye (bedene) aynen döneceğine dair görüşleri malumdur. Bu takdirde o madde, ya ölüm anın-

[274] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 4.
[275] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 11.
[276] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 12.

daki madde veya ömür boyu sahip olduğu maddenin toplamı olacaktır."[277]

"Nefsin sadece ölüm anındaki maddeye (yani bedene) döneceğini söyleyen görüş gereğince burnu, kulağı ve elleri kesilen mücahidin aynı surette dirilmesi gerekir ki bu manzara onlara (yani kelamcılara) göre de çirkindir. Eğer ömür boyu sahip olduğu bedenin bütün cüzleri dirilecekse o zaman bir bedende el, baş, ciğer ve kalbin aynen dirilmesi gerekir; bu ise doğru değildir. Çünkü (tıbben) sabittir ki besinler daima bir organdan diğerine intikal ederek bazısı ötekisi sayesinde beslenir. Ayrıca (bu durumda) insan etiyle beslendiği rivayet edilen ülkelerdeki insanların dirilmemesi gerekir. Zira bedeni, bir başkasının bedeninin parçalarından oluşmuştur. Bu durumda ya o parçalar başkasında dirilecek veya insan kendi asli cevheriyle dirilerek o parçalar zayi olacak ve (onların asıl sahibi olan) dirilmeyecektir."[278]

"İyi düşünecek olursan, tarım yapılan arazinin çoğunun, ölülerin çürüyen cesetlerinin toprağından oluştuğunu ve sürülüp ekilen o topraktan yetişen besinlerle diğer bedenlerin beslendiğini anlarsın. Peki, iki ayrı zamanda ya da aynı zaman diliminde yaşamış iki insanın suretini taşıyan maddeyi herhangi bir ayrıma tabi tutmadan diriltmek nasıl mümkün olacaktır?

Birisi çıkar da "Hangi topraktan, hava, su ve ateşten olursa olsun, nefs için bir beden diriltilecektir. O bedenin ilk hayatta iken sahip olduğu unsurların aynısına sahip olması şart değildir." derse, bu, doğrudan ve apaçık "ruh göçü" anlamına gelir.[279] Bu konudaki ilk görüş de ruh göçü anlamına gelmekte-

---

[277] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 13.

[278] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 14.

[279] Gazzâlî, ahirette dirilecek bedenlerin dünyadaki bedenin birebir aynı unsurlarından olmasına gerek olmadığı kanısındadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın aksine bu bedensel farklılığın ruh göçü anlamına gelmeyece-

dir, fakat söz cambazlığıyla bir başka şekilde tasvir edilmiştir. Gerçekte benzer iki madde ve unsur arasında herhangi bir fark yoktur. Birinde, madde, insana ait önceki sureti yitirmiş; diğerinde ise madde, önceden var olmayan surete (diriliş) anında bürünmüştür. Demek istiyorum ki ikinci var oluşta (sahip olmadığı) surete bürünmüştür. Bu durumda ruhun o iki maddeden birine iadesi ruh göçü sayılıyorsa diğer madde için de aynı şey söz konusudur! Çünkü ikinci var oluştaki insan bedeni, ilk var oluştaki bedenin aynı değildir. O hâlde ruhun ilk bedenden bir başka bedene dönmesi tam bir ruh göçüdür. Şayet bu görüşü savunanlar ruh göçü adını, sayıca bir maddede ilk bedene iştirak etmeyen bedene vermek istiyorlarsa bunu yapabilirler, fakat ikisi de aynı anlama gelir ve aralarında hiçbir fark yoktur. Bu görüşü savunanların en zayıfı, Hristiyanlardır."[280] Her ne kadar İbn Sînâ bu görüşün sahipleri Hristiyanlardır dese de İbn Sînâ'dan sonra Gazzâlî de aynı delili İbn Sînâ'ya karşı kullanmaktadır.

3. Tartışmalar ve Öneriler

Klasik kelam ve akaid kitaplarında, ahiret hayatında insanlara ait hüküm ve kararların, kıyametin kopuşuyla bir anda verilip sonuçlanacağı ve dirilişin de bir beden üzerinden ger-

---

ğine inanmaktadır. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*/*Filozofların Tutarsızlığı* (Arapça-Türkçe paralel metin), çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 225-226; Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 160. Gazzâlî'nin böyle bir yoruma yönelmesi, İbn Sînâ'nın bedensel dirilişte dünyadaki bedenin aynıyla iadesinin imkânsızlığına getirdiği delillere Gazzâlî'nin de ikna olmuş olmasıdır. Bu durumda Gazzâlî'nin, bedensel dirilişe inansa da aslında bu dünyadaki bedenlerin bizatihi kendi fiillerinden mesul olacakları inancında olmadığı anlayışında olduğu anlaşılmaktadır.

[280] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 15.

çekleşeceği ifade edilir.[281] Böyle bir açıklama ve kabul üzerinden gidecek olursak, İbn Sînâ'nın bedenlerin farklı bedenlere dağılımı ve başka bedenlerle ortak paylaşımları hakkındaki tevillerine/itirazlarına hak vermemiz gerekir. Çünkü hem bedenlerin sürekli değişim ve dönüşümü hem de bedenlerin başka bedenlerle farklı zamanlarda ortak maddeyi paylaşmaları, İbn Sînâ'nın itirazlarını haklılaştırmaktadır. Ancak ahiret hayatının bir süreç içinde (serîu'l-hisâb) vuku bulacağını düşündüğümüzde yeni bir imkân durumu ortaya çıkmış olur. O da en azından insanın fiillerine ilişkin -yani bedenin doğrudan ruh ile ortak yaptığı fiillerinde sorumluluğunun bulunduğu süre kadar- cezaya ve mükâfata ulaşması olmalıdır ki Kur'an bu meyanda bize ciddi deliller sunmaktadır. Bu düşüncemizi birazdan temellendireceğiz.

İbn Sînâ'ya göre, eğer avamın anlayışından uzak, hakiki sevap ve azap tasvir edilecek olsa (avam) bu ceza ve sevapları ne önemser ne de korkar. Avam için bedenlerin dirilişi söz konusu olmadıkça onlar sevap ve azaba aldırış etmezler. Öyleyse dinî siyaset (siyasetü'ş-şer'iyye) açısından dirilişin bu şekilde anlatılması gereklidir.[282] İbn Sînâ'nın bu yorumu bizce çok makul görünmemektedir. Şöyle ki o zaman Allah, vaadini anlamayan yaratıkları yaratıp onları sorumlu tutuyor gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır ki bu, mükellefiyet şartlarına yani "teklîf-i mâlâ yutak" ilkesiyle uygunluk arz etmemektedir.

Kur'an; ruhu, ilahî kaynaktan; bedeni de ilahî bir yaratım olarak tanımlamaktadır. Beden ile ruhun bir araya gelmesi ile üçüncü bir varoluş hâli olan nefs meydana çıkmaktadır[283] ki işte bu nefs, insana fücurunu (varoluş sınırını) ve takvasını

---

[281] Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Ergin Kitabevi, İstanbul 1959, s. 244-245.

[282] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 17.

[283] Bkz. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 137 vd.

(varlık sınırını terbiye eden) ilham eden nefstir. İnsan, nefse sahip olmakla ancak tam manasıyla insan olabilmektedir. Ne tek başına ruh ne de tek başına beden insanı temsil etme yetkisine sahiptir. Nitekim ölüm olayı; beden ile ruhun birbirinden ayrılması neticesinde, nefsin, varlığını kaybetmesidir. "*Her nefs ölümü tadıcıdır.*"[284] ilahî hükmü bizce böyle anlaşılmalıdır. İbn Sînâ'nın iddialarına göre düşünme fiilinde bulunursak, o zaman insan, dirilişte bedene ihtiyaç duymadığına göre, ölümle beraber insanın dirilişi de başlamış demektir. Böylece kıyametin kopmasına gerek kalmaz. Şunu da ifade edelim ki beden hiçbir işe yaramıyorsa o zaman Allah bedeni neden yarattı?

Hülasa-i kelam;

1. Gayba ilişkin Kur'ani ifadelerin her hâlükârda tevilinin gerekli olduğunu savunan İbn Sînâ, Allah'ın eli, Arş'a istiva etmesi vb. meselelerde tevil yapmanın zorunlu olduğundan hareketle ahirete ilişkin maddi bedene ait söylemlerin de benzer şekilde tevilini gerekli görmektedir.

2. İbn Sînâ, ölümden sonra bedensel dirilişin, bilimsel ve akli olarak mümkün olmadığını, zamanının bilimsel anlayışına uygun tarzda eleştirir, tevil eder.

3. Nefsin, bedenden üstün; bedenin ise kötü olduğu ve bedenin acıyı ve saadeti hissetmediği şeklinde görüşlerini ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın bu üç iddiası, kendi içlerinde de muhtelif anlam farklılıklarına sahiptir.

Özet olarak bizim eleştirilerimiz şöyledir: Gayb meselesinde, İbn Sînâ gibi düşünmediğimizi ifade etmek isteriz. Bize göre gayb, mutlak gayb ve mukayyed gayb olarak bu tür meselelerde birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilmelidir. Mutlak gayb, Allah'ın zatı ve esmasıyla ilgili olup bu gayb anlayışı, bu dünyada bizlere malum olmadığı gibi ahirette de malum ol-

[284] Âl-i İmrân, 3/185.

mayacaktır. Mukayyed gayba konu olan varlıkları ve hâlleri ise biz bu dünyada bilemesek de ahirette bu gaybı elbette bilip müşahede edeceğiz. Bu açıdan İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, mutlak gayb hakkında tevil yapmanın gerekli/zorunlu olduğunu, bundan hareketle de ya da aynı 'imkânın imkânından hareketle mukayyed gayb için de bu tevilleri yapmak geçerlidir' demek doğru değildir. Çünkü İbn Sînâ, mutlak gaybı tevil etmenin imkânından hareketle mukayyed gayb alanı olan ahiretin ahvalini de tevil ederek ahiret ahvali hakkındaki ilahî söylemleri zahir anlamlarının dışına çekmektedir. Böylece dirilişin yalnızca nefsani olduğu yorumuna imkân bulmaya çalışmaktadır. Yaptığımız bu taksimatın, İbn Sînâ'nın ahiretin ahvali hakkındaki tevillerini nakzettiğini düşünmekteyiz. Mutlak gayb, Allah'ın zatı ve esması; mukayyed gayb ise melekler, ahiretin ahvali şeklindeki inançlar hakkındadır ki bunların ahvalini herkes ahirette bizzat müşahede edecektir.

İbn Sînâ'nın bedensel dirilişin akli imkânsızlığı hakkındaki iddialarının da doğru olamadığını düşünmekteyiz. Özellikle dirilişe ilişkin yeni bir imkân hâlini ortaya koyarak bu meselede İbn Sînâ'nın kanaatinin tartışılabilir olacağının imkânını temellendirmek istiyoruz.

Nefsin (ruh manasıyla) bedenden üstünlüğü meselesinde İbn Sînâ ile mutabık olsak da nihai manada bedenin hem bu dünyada hem öte dünyada insan olmak için insana gerekli bir öge olduğunu düşünmekteyiz. Beden Allah'ın bir fiili olduğuna göre Allah, onu gerekli olduğu için yaratmıştır ve bu sebepten de bu yaratımın fiili olan beden, iyidir. Yani Hayru'l-Mahz'ın/Mutlak İyi'nin fiili de hayırdır/iyidir.

Gazzâlî'nin bu mevzuda İbn Sînâ'ya en önemli eleştirisi, bu konuda nassın zahirinin tevil edilmeyecek derecede net olduğunu ifade etmesidir. Gazzâlî'nin bu eleştirisine aynen katılmaktayız. Ancak Gazzâlî'nin ahirette bedensel tenasühü kabul etmesini ise asla kabul etmeyiz. Bu mevzuda Kur'an'dan ha-

reketle yeni bir yorumla dirilişin mahiyetine ilişkin başka imkânların var olduğuna inanmaktayız.

İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin ahiretin ahvalinin nasıl gerçekleşeceğiyle ilgili anlattıkları bu gerçeklikler, şimdiye kadar bildiğimiz bir imkân ile mümkün görünen inançlar ya da gerçekliklerdir. Ancak şimdi bilmediğimiz başka bir imkân durumunun gelecekte anlatılması veya ortaya çıkmasıyla, şimdiki bilgilerimize göre imkânsız gibi görünen birçok durum mümkün olmuş olabilir.

4. Dirilişin İmkânına Dair Yeni Bir Yorum ya da Anlama

Şimdi bu meseleyi Kur'an'dan hareketle bedenin ruh ile beraber dirilişinin imkânı ve nefsani dirilişin -bazıları için- gerekçelerini temellendirmeye çalışalım: Bize göre, varlığı bilmeye ilişkin son söz söylenmediği gibi, ahiretin varlığına ve mahiyetine ilişkin son söz de söylenmiş değildir. Bazılarının tembelliklerine gerekçe olarak söyledikleri gibi, "gök kubbe altında söylenmemiş söz yoktur" şeklindeki ifade tarzı doğru bir iddia değildir. Eğer bu iddia doğru olsaydı, o zaman Allah'ın varlığa ve gayba ilişkin mutlak ilminin bütün teferruatının insanlar tarafından bilinmiş olduğunun kabul edilmiş olması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir ilme sahip olmak, Allah'ın yarattıkları için imkânsızdır. Çünkü Allah'ın ilmi mutlaktır. O hâlde mümkün varlık ya da âlemler hakkında her zaman yeni söz söyleme hakkımız vardır. Böylece tekrar ifade etmemiz gerekiyor ki yaratılmış varlığa ilişkin yeni bir açıklama ya da yorum yapma imkân ve kabiliyetimiz her zaman mümkündür.

Bizim Kur'an'dan hareketle ahiretin mahiyetine ilişkin ortaya koymaya çalışacağımız ve özellikle İbn Sînâ'nın ve nispeten de Gazzâlî'nin iddia ve itirazlarına cevap olacak diriliş hakkındaki görüşlerimiz şöyledir:

Ölmüş, toprak olmuş bir bedeni yeniden -ta başlangıcından öldüğü ana kadar aşama aşama- diriltmenin imkânsızlığı hususundaki inançsızların itirazları şu şekildedir:

"Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı yeniden diriltileceğiz? Bu, uzak bir ihtimal."[285] Kur'an'ın cevabı şudur: *"Fakat biz, yerin onlardan neyi eksilttiğini biliriz ve katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır."*[286]

Bu ayetler; dirilişin, bilinen bedenlerle olacağını ifade etmektedirler. Çünkü her bir bedenden ayrılan veya başka bedenlerde bedenlenen her şeyi Allah'ın bir kitapta muhafaza ettiği, hiçbir şeyin diğerine karışarak kaybolmadığı, zamanı gelince toz toprağa karışmış ya da başka bedenlerde bedenleşmiş bedenî unsurların bir süreç içerisinde dünyadaki bedenlerine (aynen) aşama aşama iade edilecekleri, bu ayetteki açıklama ile ortaya çıkmaktadır. Peki, bu bedensel dönüş (mead) nasıl olacaktır?

"Ayetlerimizi inkâr eden kâfirler var ya! Biz onları yarın bir ateşe dayayacağız. Derileri piştikçe, azabı duysunlar diye kendilerine değişik başka deriler vereceğiz. Çünkü Allah, gücünün sonu olmayan hikmet sahibidir."[287]

Bilindiği üzere insanların dünyadaki bedenleri, ölü hücre olan derileri yoluyla değişmektedir. Öyleyse öte dünyada; her bir beden ne yapmış ise yine o beden o fiili işleyen kendi nefsiyle beraber, değişimler yoluyla cezasını çekecektir. Yani film yeni baştan başlayacaktır. Bedene ait diriliş de tıpkı bu dünyadaki ömrümüz ya da hayatımız gibi aşama aşama yani yeni bir süreç içerisinde yeniden varlığa gelecektir. Hatta *"Nihayet oraya vardıklarında kulakları, gözleri ve derileri, yaptıkları şeyler hakkında aleyhlerine şahitlik eder. Derilerine derler ki: 'Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?' Onlar da 'Bizi, her şeyi söyle-*

[285] Kâf, 50/3.

[286] Kâf, 50/4.

[287] Nisâ 4/56.

ten Allah söyletti. Sizi ilk defa yaratan O'dur ve döndürülüp O'na götürülüyorsunuz.' derler. Daha evvel kulaklarınız, gözleriniz ve derilerinizin aleyhinize şahitlik yapmasından sakınmıyordunuz. Bilakis Allah'ın yaptıklarınızın çoğunu bilmediğini sanıyordunuz."[288]

Derilerin değişmesi ve uzuvların, yaptıklarının aleyhine şahitlik yapmaları, bir insana ait hangi beden hangi fiili hangi zaman ve mekânda yapmışsa ona muhatap olacağının kanıtıdır. Böylece Allah'ın, hesabı çabuk alıcı olduğunu yani dirilişin ve hesabın belli bir süre ve süreç içerisinde olacağını anlamaktayız. Doğrusu Allah, Adil-i Mutlak'tır, kim ne yapmışsa mutlaka onun karşılığını bedensel ve ruhsal olarak görecektir.

Durum böyle iken insan bedeninin Allah'ı doğrudan inkâr etmeye müdahil olmadığı bir durumda, beden, inkâr eden nefsi taşıyor diye bedenin ebedî olarak cehennemde yanması -bizce- ilahî adalete uygun düşmemektedir. Bu bağlamda Ebû Tâlib ile Ebû Cehil'i aynı kategoride görmek adil bir hüküm değildir.

İslam düşünce tarihinde yorum ve tevili çokça yapılan ancak bize göre tutarlı olmayan, aşağıda zikri geçecek ayetler hakkında yeniden ve bütünsel olarak yorumlarda bulunduğumuzda, bedensel ve ruhsal dirilişi veya diriliş hakkında yeni bir imkân açıklamasına kavuşabilmekteyiz.

"*(İnanmayanlar) diyecekler ki: 'Ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün, iki kere de dirilttin. Artık günahlarımızı anladık. Ama çıkış için bir yol var mı?*"[289]

İnkârcılar hakkında nazil olan bu ayet, kanaatimizce şöyle yorumlanmalıdır: Birinci ölüm ve diriliş, inanmayanların ruh ve bedenlerinin nefs yoluyla beraberce işledikleri fiillerinin

[288] Fussilet, 41/20-22.

[289] Mümin, 40/11.

yani amellerinin hesabını vermek üzere beden ve ruhlarının bir araya gelip birlikte dirilmesidir.

İkinci ölüm ve dirilme ise yalnızca nefsani dirilme şeklinde olacaktır. Çünkü Allah'a inanmaya ve inkâr etmeye bedenin doğrudan bir etkisi olmadığından, bedenin nefsin inkâr ettiği şey dolayısıyla ilelebed azap çekmesi gerekmez. Burada adalet esas olduğu için suça misliyle karşılık verilmelidir. Yani insani nefsin bedenden ayrı soyut ciheti azaba muhatap olacaktır.

Müminler için durum farklıdır. Çünkü mükâfatta merhamet esastır. Müminler için ilk ölümden sonra ilk dirilişle; ruh ve beden beraberce dirildikten sonra cennette ebedî kalacaklardır. Yüce Allah, müminlerin dirilişi hakkında şöyle buyurmaktadır:

"*Orada emniyet içinde, her türlü yemişi isteyip getirirler. İlk ölümden başka ölüm tatmazlar ve onlar cehennem azabından korunmuştur.*"[290]

"*Nasıl bak, biz artık ölmeyeceğiz. İlk ölümden başka. Ve biz azap da görmeyeceğiz.*"[291]

Müminler hakkında zikredilen bu ayetleri destekler mahiyette Hz. Peygamber'in vefatı üzerine naaşının yanına gelen Hz. Ebû Bekir, naaşa hitaben şöyle der: "Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki Allah sana iki defa ölümü tattırmayacaktır."[292]

Fiillere yani ahlaka konu olan ve zamanla kayıtlı bulunan insan amellerinin karşılığı ya da ceza ve mükâfatı, zamanla kayıtlı olmalıdır. Çünkü Kitap; "*Kim zerre miktarı hayır yaparsa karşılığını görecektir ve yine kim de zerre miktarı kötülük yaparsa karşılığını bulacaktır.*"[293] buyurmaktadır. Ayet umum

---

[290] Duhân, 44/55-56.

[291] Sâffât, 37/58-59.

[292] Muhammed Esed, *Sahîh-î Buhârî* (*İslam'ın İlk Yılları*), çev. Mustafa Armağan, İşaret Yayınları, İstanbul 2001, s. 57.

[293] Zilzâl, 99/7-8.

ifadelerle (men ya'mel) bu hususu beyan etmektedir. Bu sebeple de müslim ve gayrimüslim kim ne yaparsa, karşılığını iyi veya kötü alacaktır. İman veya inkâr, ahlaka konu olmayıp gayba ilişkin bir meseledir. Gayba ilişkin meseleler ise zamana ve mekâna konu değildir. Bu sebeple onların karşılığının da zaman ve mekân dışı olması gerekir. Bu bağlamda soyut ceza, zamana bağlı olmadığı için bir an ebediyeti kuşatır niteliktedir. Bu konu ile ilgili yani ahiretin ahvali hakkındaki kimi klasik anlayışlardaki çıkmazlardan kurtulmak için bu mesele ile ilgili yorumladığımız ayetler daha makul bir anlayışı işaret etmektedir.

5. Ahirete İnanmanın Hedefi

Ahirete iman ve onun ahvali hakkında net ve anlaşılır metinler Müslümanların yorumlarıyla varlık sahasına girmiş ve diğer dinlerde de kendisine yer bulmuştur. İslam metafiziğinin oluşmasına etki eden kavramlar, Kur'an'dan hareketle oluşturulan anlayıştır. Ahirete iman etmek şu temel insani ihtiyaçları temin eder:

1. İnsan doğasında bulunan ve insanı sürekli gerçekleştirmeye heveslendiren mutlak adaletin tahakkukunu fiilî olarak görme arzu ve ihtiyacı ahiret inancıyla insanı tatmin eder.

2. Yine insani doğanın çokça istediği ebedî kalma, yok olup gitmeme ümidi, diriliş ile gerçekleşmekte ve bu ümidin de erdemlilik yolunda insanın daha da gayretkeş olmasına yol verir imkânı/imkânları doğurmaktadır. Böylece dünyada ümitsizliği yenmek, yeniden varoluşumuzu son nefese kadar güçlendirme azmi ortaya çıkar.

3. İhtiyaçların değil, isteklerin yani hayallerin bile gerçekleşme imkânını görebilme, yaşayabilme ümidi; ahirete inanmakla bizde varlık hâline gelir. Bu inanç; dünyada her istediğini elde etme hırsıyla insanların haklarını ve hukukunu

gasbetmeye çalışanların zorbalığına engel olma imkânına sahiptir.

4. Her şeyin ama her şeyin apaçık, ayan beyan ortaya çıkması, hiçbir şeyin gizli kalmadığını, hiçbir şeyin hasıraltı edilip görmezlikten gelinmediğini ahiret inancıyla hayatımıza dâhil ederiz. Böylece kendimizi gözlem altında tutar, her zaman otokontrolümüzü fiilî hâlde bulundururuz.

5. Nihayetinde ahirete inanmakla, var olan hiçbir şeyin anlamsız olmadığını, her şeyin karşılığının olduğu ve her şeyin ayan beyan görüleceğini varoluş dünyamıza taşımış oluruz. Kısaca, dünyada yapıp da tam yapamadığımız, isteyip de tam elde edemediğimiz her şeyi ahirette bulacağımız, kavuşacağımız ideal hayatın varlık ve varoluş alanı, ahirettir.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM METAFİZİĞİNİN FELSEFİ TEMELLERİ VE KAZANIMLARI

1. Giriş

İslam düşüncesi, evrensel mahiyettedir ve bütün insanlığa ulaşmayı hedefler. Her bireyi önemser, kuşatıcıdır ve hiç kimseyi dairenin dışında tutmaz. Her birey onun için muhatap olmaya değerdir. Irk, dil, renk ayrımı yapmadan bütün insanları muhatap alır. Her düşüncede, ırkta, renkte, dilde… kişi birinci sınıf olarak İslam düşüncesini/inancını sahiplenebilir, kabullenebilir.

İslam düşüncesinin kaynağı Kur'an, bütün âlemler için tezkiredir/uyarıdır.[294] Kur'an, yerel muhatap üzerinden evrensel mesaj iletir. Bu düşünceyi/inancı ilk temsil ve tebliğ eden Hz. Muhammed, bütün insanları muhatap almıştır. Allah, kelamını/ayetlerini insanlara iletmek, onları arındırmak ve onlara ilahî kelamı ve hikmeti öğretmek için içlerinden kendileri gibi (beşerden) bir resul göndermiştir.[295] O, bütün insanlar için rahmet,[296] şahit, müjdeci ve uyarıcı bir elçi, Allah'ın izniyle Allah'a çağıran bir kişi ve ışık saçan bir nur gibidir.[297]

İslam düşüncesi, muhatabından inanç ve davranış, akıl ve doğruluk ekseninde değişiklik bekler. Muhataba, evrenin ona emanet olduğunu telkin eder ve yeryüzünü imar etme, barış

---

[294] Kalem, 68/52, Müddesir, 74/49, 54, Tekvîr, 81/27, Abese, 80/11, Vâkıa, 56/73, Hâkka, 69/12, 48, Sâd, 38/87, Müzzemmil, 73/19, İnsân, 76/29, İbrâhîm, 14/52, En'âm, 6/90, Yûsuf, 12/104.

[295] Âl-i İmrân, 3/164.

[296] Sebe, 34/28, Enbiyâ, 21/107, Tevbe, 9/129.

[297] Ahzâb, 33/45-46.

içinde yaşatma hedefini aşılar. Ondan bütün varlık âlemine barış/selamet eli uzatmasını ister. İslam dini, ulaştığı her yerde bu evrensellik özelliğinden dolayı ilgi odağı olmuş ve kabul edilerek sahiplenilmiştir.

İslam akaidi ne Yahudi inancı gibi, millî/ulusal bir kimlik hedefler ne de Hristiyanlık gibi, muhatabını yalnız sevgi ile sınırlar ve sorumlu tutar. Hayatın ve varlığın her alanını anlamlı ve bilfiil kılmak ister. Varlığa, özelde insana sevgi ile bakar, fakat yeri geldiğinde de cezayı adaletin esası sayar.

İslam metafiziği; Müslümanların ana eksen İslam olmak üzere ayrıca Yahudilik, Hristiyanlık, felsefe ve diğer kadim geleneklerden de faydalanarak oluşturdukları düşüncelerin tamamıdır. Bu bağlamda dışarıdan olan etkilerin hem olumlu hem de olumsuz yönleri bulunmaktadır. Bunlara, bu çalışmada, gereken yerlerde değindik. Bazı yerlerde İslam metafiziğinin, İslam medeniyetini meydana getirmedeki somut sonuçları üzerinde de durduk.

İslam metafiziği; dış etkenler de dikkate alındığında Müslümanların, özellikle, Kur'an-ı Kerim ve sünnetten hareketle, diğer kadim insanlık düşüncelerinden faydalanarak ya da esinlenerek, bir sistem dâhilinde, tutarlılığı esas alıp oluşturdukları/ortaya koydukları, bütün ilahî, uhrevi, dünyevi yorumlar ve tevillerdir. Diğer taraftan İslam düşüncesi; "İslam'ın bir din olarak dünya tarihi içinde etkin rol oynayabilmesine katkı veren entelektüel bir gelenektir. Belki o, en temelde, insan bilincinin İslam'ın Kur'an ve hadisler gibi temel metinleri ile ilişkiye girme biçimleri olarak da tanımlanabilir."[298] İslam metafiziği; varlık, bilgi ve değer olarak varlığın ve varoluşun temel sorunlarını insan hayatının anlamı ile insan türünün tarih boyunca karşı karşıya geldiği sorunlar üzerinde

[298] Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 3.

düşünen Müslüman zihnin, düşünme ve bilgi sahibi olma çabasının -şimdilik- neticesidir.

Kitabın bu bölümü, birinci bölümdeki iman esaslarının toplum ve birey hayatındaki medenileşmesinin tezahürleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. İman esasları, Müslüman zihniyeti oluşturmakta ve Müslümana bir duruş tarzı öğretmekte, ona iman etmeyi mümin olmanın olmazsa olmazı olarak sunmaktadır. İşte o zihniyet ve duruşun varlığa, insana velhasıl her şeye bakışının somut göstergelerini bu bölümle nispeten ortaya koymaya çalışmaktayız.

2. İslam Düşüncesi İçin Zemin Hatırlatması

Felsefi Miras

"Filozofların görüşleri aklı uyarır."
Gazzâlî, *Mişkât*

Felsefi düşünce; ilahî vahiyden sonra insanlığın kadim mirasını temsil eder. Bu bağlamda Hz. Âdem ile başlayan, varlığı anlamlandırma gayreti kesintisiz devam etmektedir. Âdem; bilginin ve varlığın yaratıcı kaynağı olarak Allah'ın kendisine bahşettikleri ile varoluşunu devam ettirip tamamlamıştır. Âdem'in topraktan vücud bulması ve o varlığa gelmeden önce yaratılan her şeyin onun hizmetine sunulması, İslam'ın insana verdiği değerin adıdır. Emrine verilen eşyayı kullanabilmek, anlamlandırmak, Âdem'in aklına ve iradesine tevdi edilmiştir. Allah; Âdem'e hem kendileri üzerinde tasarrufta bulunacağı varlıkların isimlerini öğretmiş hem de amelî olarak onları nasıl evirip çevireceğinin irade, ihtiyar ve kudretini tabiatına yerleştirmiştir. Bu itibarla Müslüman inancına göre, varlığın ve bilginin kaynağı ilahîdir. İslam inancında, tabiatı değişmediği için eşyayı anlamaya ilişkin bilgi de değişmemiştir. Ancak eşyayı keşfetmek katmanlı anlamayı gerektirdiğin-

den ve ilahî ilmin bir gereği bu kesin anlamlandırma sonlandırılmadığı ve sonlandırılmayacağı için eşya hakkında bilgi üretmek, dikey ve yatay olarak kesintisiz devam etmiştir ve edecektir. Sürekli bilgi üretmenin kaynağı, her zaman aklı etkili kullanmanın imkânı hâline gelen felsefe aracılığıyla olagelmiştir.[299]

Felsefi miras, her çağda, her mekânda kendisine sürekli ırmaklar akan, çaylar bağlanan devasa bir nehir gibidir. Bu nehrin, kendisiyle hedefe ulaşıp sükûn bulduğu denizi yoktur. Denize varan; dinlenmeye ve sükûna ulaşan her bilgi ya da malumat, artık felsefe olmaktan çıkmıştır. Çünkü felsefe, sürekli akmak ve yürümek zorundadır. O; ilahî kaynağına nispetle sürekli bilfiil olmalıdır, onun tabiatı durağanlığı kabul etmez. Felsefe; öncelikle kaynakları henüz bilinmeyen, tam anlaşılmayan veya insanın iradesi ile doğrudan ve hemencecik ulaşılamayan varlık hakkındaki meçhulleri, insan gücü ve kapasitesi nispetinde, kadim miraslardan da faydalanarak maluma evriltme gayretidir. Bu gayretin sahipleri çoğunlukla bireysel anlamda filozoflar olsalar da genel anlamda, dinler, dinî söylemler, ideolojiler, dünya görüşleri de büyük oranda katkı sağlamışlardır. Özellikle dinlerdeki gayba ilişkin ifade, kavram ve inançlar (iman esasları gibi), felsefi yorum yapma imkânının en büyük kaynaklarından sayılmaktadır.

Felsefe, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, "insan, doğası gereği ister/merak eder" dürtüsüyle varlığını başlatmış ve bu merak içinde varlığını devam ettirmektedir. Bilmek ve merak etmenin büyük serüveni, felsefi mirastır. Bilmek; insanın kendisi, evren ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilmeyi kapsamasından dolayı bir insan bütün zamanını harcasa da tek başına tam ulaşamayacağı bir hedeftir. Bu sebeple bilmek isteyen hem

[299] Nakip el-Attas, *Islam Secularism and Philosophy of Future*, London 1984; Attas, *Prolegomena to Metaphsics of Islam*, Kuala Lumpur 1995.

geçmişten hem de şimdiden yardım almak zorundadır. Akılları akıllara bağlamak, akıllar arasında ilişki kurmak, düğümü düğümle çözmektir. Bu bağlamıyla felsefi miras, bilgi üzerine bilgi üretmek ve bu bilgileri de bir bütünlük ve tutarlılık hâline getirmektir. Böylece anlıyoruz ki felsefe, kimsenin bizatihi benim malım, benim eserim diyemeyeceği kadar kadim ve sayısız maliklere sahiptir. O hâlde felsefe, "insanlığın ortak mirasıdır" dememiz gerekmektedir. Ancak zaman zaman felsefenin nehri ona fazlaca katkı verenlerin rengine bürünebilmiştir. Bu renk; bazen Mezopotamya bazen Mısır bazen Grek bazen Hint bazen Çin bazen Yahudilik bazen Hristiyanlık bazen de İslam olmuştur. İslam özelinde Müslümanlar, bilindiği kadarıyla 2500 yıllık felsefe mirasına beş yüz yıl, çok etkin; beş yüz yıl ise etkin bir şekilde katkı sağlamış, felsefi mirasın tarih sahnesinde varlığını devam ettirmesine tartışmasız aracı olmuşlardır.

Müslümanların telakkisine göre felsefe; felsefe olarak İdris (a.s) ile yani Hermes ile başlayan büyük düşünce mirasına sahiptir.[300] İdris'e atfedilen Hermetik metinlerde varlık hakkında, sistemli ve tutarlı bilgiler vardır. Bu kabul ister mitik ister gerçek olsun onun ihsas ettiği bir husus vardır ki o da Müslümanların felsefeyi kendilerinden saymış olmalarıdır.

Kadim felsefe, VII. yüzyıldan günümüze kadar, İslam düşüncesinin birçok alanına etki etmiş ve bu etkisini hâlâ sürdürmektedir. Abbasiler döneminde kurulan "Beytü'l-Hikme"den[301] beri Grek felsefesinden yapılan çeviriler, bu ilişkiyi ve etkiyi kanıtlamaktadır. O günden beri başta Grek felsefesi olmak üzere, Hint, Çin, Mısır ve Avrupa felsefe okul-

---

[300] İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 35.

[301] Bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2016.

ları ile diyalog hâlinde olan İslam felsefesi hem etkileyen hem de etkilenen düşünce mirasına sahiptir.

Tarihsel olarak kabul edildiği üzere felsefe, Mezopotamya'da yani Dicle ile Fırat nehirleri arasında varlık sahasına çıkmış; metafiziğin/inançların gölgesinde tabiatı yani eşyayı yorumlayıp kullanıma tevdi etmiştir. Daha sonra Mezopotamya'dan Mısır'a, oradan İyonya'ya, oradan Grek'e, Roma'ya ve tekrar büyük dönüşümleriyle beraber asli vatanı olan Mezopotamya'ya geri dönmüştür. Köken itibarıyla tevhid inancı ile başlayan felsefe, politeizm çukuruna düşmüş, ancak büyük filozoflar eliyle -yeterli olmasa da- yeniden aslına rücu etmiştir. Mısır'da İskender'in kurduğu İskenderiye şehrinde, Ammonius Saccas (ö. MS 242) tarafından talebesi Plotinus'a (MS 270) öğretilen felsefe, Roma'da büyük trajediler yaşamış, yeniden asıl rengini Mezopotamya'da, Yahudilik, Hristiyanlık ve Grek olarak kazanmıştır. Fakat bu renk, felsefe adına fazlaca amacı dışında kullanılıp grileştirilmiş, âdeta bir renksizlik hâlini almıştır.

Müslümanların hadariliğe geçtikleri tarihî dönemeçte tanıştıkları felsefenin rengi bu idi. Emevi saltanatının son dönemlerinde Helen kültürü ile yüzleşmeye başlayan Müslümanlar, felsefeye ilgi duydular. İlk felsefi eserlerin tercümesi, ikinci elden de olsa bu dönemle başlamıştır. Emevilerin saltanatına son veren Abbasiler, zaten Arap olmayan milletlerle tanışık olduklarından, Arap olmayan milletlerin kültürlerine de aşina idiler. Özellikle Abbasi sultanı Me'mûn (ö. 833 Tarsus) döneminde kurulan Beytü'l-Hikme'nin (830 Bağdat) varlık sahasına çıkması, ikinci ve hatta üçüncü dilden çevrilen felsefi eserlerin yeniden tercüme edilip yorumlanmasına büyük katkı sağlamıştır. İş o kadar ileri seviyelere götürülmüştü ki bu dönemde Müslümanların kazandıkları savaşların tazminatı, yendikleri düşmanlarından, ellerinde bulunan kitapların is-

tenmesi olarak tecelli etmiştir.[302] Anlatıldığına göre, Bağdat'a, kitap taşıyan kervanlar gelip giderdi. O kitaplar ve onlardan hareketle büyük külliyatlar oluşturan Müslümanların mirasının büyük kısmı ne yazık ki kitap düşmanı Moğollar tarafından Bağdat'ın işgaliyle tahrip edildi. Bunun yanında yine Müslüman zenginler ve devlet erkânı aracılığıyla da Bizans'a ulemadan birçok kimse gönderilmiş, bu kimseler yüklü miktarda paralar karşılığında kadim mirası temsil eden eserleri Müslüman topraklarına taşımışlardır.

Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti döneminde (VI. yy), felsefe ve felsefeciler baskı altına alınınca, felsefeciler, yeniden felsefi düşüncenin doğduğu yer olan Mezopotamya'ya iltica etmişlerdir. Orada felsefi birikim, yeniden yorumlanmıştır. İşte bu yorumlar, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak, Abbasiler döneminde İslam dünyasına intikal etmiştir. Bu miras, Müslüman düşünürler tarafından yapıbozumuna uğratılarak analiz edilmiş; sonra da sentezlenerek, İslami akideye (İslam metafiziğine) ve hükümlerine uyumlu hâle getirilmiş, yeni bir felsefi sistem olarak İslam dünyasına kazandırılmıştır. Mesela, Tanrı'nın basitliği, tekliği gibi mevzular, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından tevhide uygun hâle getirilmiştir.[303] Bu açıdan Fârâbî, dinî söylemini eserlerinde felsefi dille temellendiren önemli bir filozoftur. Gazzâlî, İbn Sînâ'dan devraldığı mantığın gerekliliğini, dinî bir çerçeveye alarak meşrulaştırmıştır.[304] İbn Tufeyl, tabii olarak meydana gelen akli/zihnî erişim ile ilahî vahyin aynı gayeler üzerinden aynı neticelere

---

[302] Bkz. Dr. Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972, s. 266 vd.

[303] Bkz. İbn Sînâ, *İhlâs Suresi Tefsiri* (Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu/İbn Sinâ Örneği* içinde), s. 243-251.

[304] Bkz. Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, Beyrut 1986. Gazzâlî bu eserinde, Aristo'nun önerme mantığını Kur'an'daki mizan terimiyle özdeş hâle getirir ve mantığın kaynağının Kur'an olduğunu zımnen ifade eder.

ulaştığını temellendirmiştir.[305] İbn Rüşd, dinî yorumun çerçevesini alabildiğine genişletmiş ve daha da önemlisi Aristoteles'in düşüncelerini yeniden yorumlayarak düşünce dünyasında varlığının devamına katkı sağlamıştır. Bugün kabul gördüğü üzere Batı Aydınlanması, İbn Rüşd'ün yorumlarına çok şey borçludur.[306]

Abbasiler dönemi, Müslümanların felsefe yapmaya başladıkları önemli bir dönemdir. İlk Müslüman filozoflardan Kindî (ö. 866), bu dönemin belirgin şahsiyetidir. Beytü'l-Hikme'de tercüme edilen eserleri bizatihi redakte ettiği gibi, felsefi risaleler de kaleme almıştır. Ancak yazdıklarının büyük çoğunluğu ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır.[307]

Felsefenin Arapçaya çevrildiği dönemle ilgili bazı hususların bilinmesi zaruridir. İlk başlarda yapılan tercümeler ikinci el eserlerden yapıldığından, felsefi metinlerin orijinalliği kayboluyordu. Bunun birçok sebebi vardı. Öncelikle Hristiyanlığa veya daha önceleri tercüme edildikleri kültür ve inançlara uygun olmayan felsefi metinler ya tercüme edilmiyor ya metinler değiştiriliyor ya da Arapçaya tercüme yapan birileri, İslami inançlarla kendilerince çatışma içinde gördükleri metinleri Arapçaya tam tercüme etmiyorlardı. Bunların yanında Arapça henüz felsefi nosyona sahip olmadığından birçok

---

[305] Bkz. Gürbüz Deniz, "Hayy b. Yaqzan and Its Quranic References", *Journal Of Islamıc Research*, v. 1, no: 2, December, Rotterdam 2008, p. 33-48.

[306] İbn Rüşd'ün Batı'ya etkisine dair bir tartışma için bkz. Muammer İskenderoğlu, *Bonaventuna'da Din Felsefe İlişkisi*, Değişim Yayınları, Sakarya 2008.

[307] Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987; Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976; Hanna el-Fahurî, Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye (I-II)*, Dâru'l-Meârif, Beyrut 1982.

felsefi kavram ya aynen korunuyor ya da yorum olarak tercüme ediliyordu.

Yapılan tercümelerde özellikle Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin IV-VI. bölümleri Aristoteles'in eseri olarak tercüme edildi. Yeni Platoncu metafizik teoriler ile Aristotelesçi metafizik, yine Aristotelesçi mantık ve fizik kurallarınca bu metinlerle uzlaştırılmaya çalışılıyor ve hem yeni hem de özgün metinler üretiliyordu. Müslüman düşünürler bu konuda epeyce mahir idiler. Plotinus'un Aristoteles'e atfedilen bu eseri; tarihin garip bir cilvesi olarak, Müslüman düşünürlerin, orijinal ve özgün felsefe/metafizik oluşturmalarına zemin hazırladı. Birbirleriyle uzlaştırılmaları zor olan iki hakikat, tam hakikati belki de tamamlayacak nitelikte parçalar idi. Platoncu, Yeni Platoncu Tanrı öngörüsü, Aristotelesçi metafizik, fizik (sebeplilik) ve mantık anlayışları ile telif edilmeye çalışılıyordu.

Müslümanlar, Platoncu, Aristotelesçi ve Plotinusçu fikirleri İslami inanç esaslarıyla telif etmeye çalıştıklarında yeni bir felsefi yorum, daha doğrusu, metafizik anlayış ortaya çıkıyordu ki bundan oldukça memnun idiler. Ancak Plotinus'un ve Aristotelesçi bazı vazgeçilmez sistem unsurları ise Müslümanları rahatsız ediyordu. Örneğin, tam yaratıcı özelliği bulunmayan Aristoteles'in[308] ve Platon'un Tanrısı,[309] failliği tartışmalı Plotinus'un Tanrı anlayışı, Müslümanların en çok zor-

---

[308] Bkz. Philoponus, *On Aristotle Physics*, 2, çev. A.R. Lacey, London 2014, s. 54.

[309] "Tanrı evreni düzenlemeden önce ateş, hava, su ve toprak, kendilerine uygun şekillerin bir kısmını alsalar da Tanrı olmadığı zaman doğal durumları ne ise kendileri o şekildeydiler. Tanrı onları bu şekilde aldı ve hepsine çeşitli idealarla şekiller verdi. Mümkün olduğunca iyi olsunlar ve bir araya gelsinler diye bir düzen kurdu." Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 66. Görüldüğü üzere Platon'un Tanrısı, var olanlara düzen vermektedir. Peki, var olanlar nasıl var oldu, sorusu cevap bulamamaktadır. Bu da Platon'un Tanrısı'nın yarı fail olduğunu göstermektedir.

landıkları uzlaştırma alanlarıydı. Bu mevzuda aklın ve vahyin öngörülerini uzlaştırmada Müslüman filozoflar büyük oranda başarı elde ettiler.

Bu uzlaştırma gayretlerinin yanında Müslümanlar; mutlak fail bir Tanrı, metafiziğe ve gayba ilişkin bilinmezlerin bilinir kılınması için nübüvveti ve vahyi, bu hayattan sonraki ahiret hayatını, filozofların üzerinde emek sarf ettikleri/edecekleri konular hâline getirdiler. Böylece hem yabancı kaynakları hem de Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in önerileri felsefi söylemler için kullanabilmenin imkânını ortaya koymuş oldular. Bu imkân, zamanla bütün Müslüman geleneği etkiledi.

Aristoteles'in mantık ve fizik kitaplarının etkisine benzer bir etkinin, Platon'un *Kanunlar* (*Yasalar/Nevamis*) kitabı yoluyla gerçekleştiği görülmektedir. İlk sistem kurucu filozof olarak Fârâbî, siyaset felsefesini Platon'un *Kanunlar*'ı üzerinden İslami bir anlayış ile temellendirdi. Ayrıca Platon'da olmayan, peygamberî yönetim tarzını ise "ilk başkan (reis)"[310] ifadelendirmesiyle siyaset felsefesinin önemli esasları arasına soktu. İlk reis hem peygamber hem de filozoftur.

MS 750-1050 yılları arasında, Meşşâî felsefenin zirve isimleri, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Felsefenin su kıtlığı çeken nehrine önemli miktarda ırmaklar bağladılar ve yeni kaynaklar ihdas ettiler. Bu ırmakların etkisi daha önce de ifade ettiğimiz üzere, 500 yıl, çok etkin; 500 yıl ise etkin olarak felsefeye başatlık kazandırmıştır. On ikinci yüzyılın Endülüslü filozofları olan İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd ise ayrıca Batı düşüncesini etkileyen önemli simalardır.

Felsefe, Müslüman aydınlar arasında henüz tam konum kazanmamışken, Mutezili kelamcılar, felsefeye giriş, felsefeyi anlamaya alet konumunda olan mantığı reddediyorlardı. Ge-

---

[310] Fârâbî, *Merâtibü'l-Mevcudât (Siyâsetu'l-Medenniyye)*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 79-80.

rekçeleri, "delilin butlanından medlulün butlanı çıkar"[311] anlayışı idi. Yani mantık Allah'ı ispat etmeye güç yetiremezse, o zaman Allah'ı inkâr etmek mi gerekir şeklinde bir soruna dayanıyorlardı. 1056-1058 yılında dünyaya gelen Gazzâlî (ö. 1111), düşünsel manada, özellikle de mantığın İslam düşüncesi adına kullanılmasının meşruiyeti üzerinde büyük etki icra etti ve bu konuda azımsanmayacak eserler vücuda getirdi ki bu dönemde dünya, özellikle de İslam dünyası, büyük siyasi kaoslar içinde kıvranıyordu. Siyasal manada Müslümanlar arasında egemenlik kurmaya çalışan Selçuklular Devleti'nin Müslümanlık alanları içerisinde yer etmiş olan Hasan Sabbâh'ın Bâtıniliği ciddi anlamda sorun çıkarıyor ve birçok insanın zihnini de İslam dinine yaptığı bâtıni yorumlarla bulandırıyordu. Diğer taraftan Mısır'da Selçuklular ile düşünsel düzeyde yaşayan ve yarışan Şii Ezher Medresesi gün geçtikçe güçleniyordu. İşte, tam bu dönemde Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Selçuklu sarayının kudretli veziri Nizamü'l-Mülk tarafından saraya siyasi danışman olarak atanıyordu. Şii el-Ezher Medresesi'ne karşı Nizamü'l-Mülk tarafından kurulan Bağdat Nizamiye medreselerinin hocası İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî'den sonra Gazzâlî, baş müderris olarak atanıyordu. Bu görevi dolayısıyla Gazzâlî, İslam düşünce tarihinde -doğru veya yanlış- büyük kırılmalara sebep olan büyük dönüşümlere düşünsel anlamda önayak oluyordu.

Gazzâlî ile beraber, Mutezile'nin ya da kelamcıların İslami görmedikleri mantık, İslami ilimlerin usulünü belirlemede temel hareket noktası oldu. Yani mantık meşrulaştı. Kelam ilmine yeni bir karakter kazandırıldı. Kelami felsefe, Gazzâlî ile

---

[311] Mustafa Abdurrâzık, *Temhîd li-Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1363, s. 294'ten aktaran Mübahat Türker Küheyl, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956, s. 27.

başladı[312] ve hâlâ o yolda yürümektedir. Yine felsefe, tasavvuf adı altında felsefi terminoloji İslami kavramsala dönüştürülerek kendince meşru bir zemine oturdu.

Gazzâlî sonrası Fahreddin Râzî (ö. 1209), Kutbüddin Râzî (ö. 1364), Adudüddin Îcî (ö. 1355), Sa'duddîn Taftâzânî (ö. 1322), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1413) gibi âlimler, Gazzâlî çizgisinin yani felsefeleşmiş kelam olarak Eşariliğin önde gelenleri ve Gazzâlî sonrası Osmanlı medreselerinin akli ilimlerinin etkileyenleri ve temsilcileri oldular.[313]

3. İslam Felsefesinin İslam Düşünce Mirasına Etkileri

En başta belirtmek gerekir ki mantık, hemen hemen bütün İslami ilimlerin usulünü belirlemede temel kriter hâline gelmiştir. Hatta Gazzâlî'nin, "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez." sözü her ortamda konuşulur olmuş, bu söze taraftar olmakla şeref sahibi olunacağı düşünülmüştür. Bu bakımdan Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sının girişi, mantık ve felsefi kelamın

---

312 Gazzâlî, *Munkız*'da kelamcıları cehalet ile suçlarken (*el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Semih Değim, Beyrut 1993, s. 59-60); *el-Mustasfâ*'daki şu ifadeleri ise kelamın nasıl felsefeleştiğini ve ona üstün bir konum tayin ettirildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir: "Kelam ilmi, dinî ilimler içerisinde külli ilim; diğerleri ise cüz'i ilimdir. Mütekellim (kelamcı) ise en genel şey yani var olan (mevcud) üzerinde düşünür onu inceler." Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 8-9.

313 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, cilt 2, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 47-55; W.M. Watt, *Muslim Intellectual: A study of al Ghazali*, Edingburg 1963; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford 2009, s. 21, 31, 97; Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İ. H. Üçer, M. F Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012; Hava Yafeh Lazarus, *Studies in al Ghazali*, Jerusalem 1975; Abdurrahman Bedevi, *Müellefâtu'l-Gazzâlî*, Kahire 1961; Michael E. Marmura, "Ghazali and Asharism Revisited", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12 (2002), pp. 91-110; Richard M. Frank, *al Ghazali and The Asharite School*, Londra 1994.

oluşumu açısından önemli iddia ve görüşleri içermektedir.[314] Doğal olarak bu mevzularda imal-i fikir yapan Fârâbî ve İbn Sînâ, elbette Gazzâlî'nin öncüleridir ve Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-'İlm* adlı eseri de bu iddianın kanıtı niteliğindedir.

Sistemli ve tutarlı düşünmek; felsefi zihniyetin kazanılmasıyla, İslami ilimlerde yer edinmiştir. Bu zihniyet, felsefenin İslam düşüncesindeki ya da metafiziğindeki en etkili ve fayda temin eden cephesi olmuştur. Varlık hakkında olmak üzere Allah'ın varlığı ve delilleri, felsefi zihniyetle ve mantıksal tutarlılıkla ortaya konmaya çalışılmıştır. Tümel hükümlerin mümkün âlemle ilişkisinin nasıllığı, olabildiğince zihinsel çelişkilerden arındırılarak anlaşılabilir bir düzlemde anlatılır olmuştur. Metafizik meseleler hakkında ileri sürülen burhani ve tahlilî önermeler, İslam inancının temel önerilerini sebepli yani anlaşılabilir bir sonuca irca etmiştir.

Allah'ın zatı ve sıfatları; zat ve sıfatların birbirleriyle ilişkileri ve ilahî alanın kâinatla olan bağı, melekût âleminin varlığı ve işlevselliği hakkındaki filozofların açıklamaları özellikle ilahiyat bahislerinde yeni yorumlara yol açmıştır. Ancak felsefi olan bu anlamlandırmalar daha sonra devam ettirilememiştir.

Varlık ve ilahî işlerin nasıllığı, akliliği; mantıki açıklamalar ve yorumlar çerçevesinde temellendirilmiştir. Bu bağlamıyla mantık; ilahî işler (mesail) hakkındaki malumat üzerinde sistemli ve tutarlı konuşulabilir bilginin aracı hâline getirilmiştir.

Felsefi zihniyet; ontoloji ve epistemoloji mevzularında önemli yenilikler getirmiştir ki Kur'an-ı Kerim'in birçok terimi bu çerçevede varlık, varoluş, bilgi ve değer gibi konuların açıklanmasında önemli mevziler kazanmıştır. Örneğin; ibda', nur, halk, hudûs vs.

---

[314] Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 7 vd.

Yeni meseleler, felsefe yoluyla İslam düşüncesini etkisi altına almıştır. Örneğin, Vacibu'l-Vücud, mümkinu'l-vücud, varlık, mahiyet, imkân, hayır, şer, cevher, araz, leys, eys vb. Bu kavramsallaştırma ile birlikte İslam metafiziği, evrensel düzeyde takipçi bulmuştur. Aynı zamanda bu kavramsallaştırmalar, yeni tartışmalara ve yorumlara da zemin hazırlamıştır ki bu da İslam dünyasında entelektüel hayatın canlanmasına ve birçok zihnin yeni düşünceler üretmesine katkı sağlamıştır.[315]

Amelî felsefe denilen alanlarda da kayda değer ciddi söylemler, felsefi zihniyetle kazanılmıştır. Bu bağlamda, ahlakta, Sokratesçi ve Aristotelesçi bilgi ve dengeli davranışların nasıllığı konu edinilirken; Platoncu ahlak nazariyesi ile de tezkiyeci, arınmacı ahlak ya da hayat üzerine metinler üretilmiştir.[316] Nefsin tezkiye edilmesi, Müslümanların ortak ümmet olmaları gibi konular üzerine epeyce imal-i fikir yapılmıştır. Bu konularda en fazla etkilenen ve malzeme üretenler, Müslüman sufiler olmuştur.

Psikoloji (ruhbilim veya ilmu'n-nefs) konusunda filozoflar, kadim felsefi gelenekten de etkilenerek yeni yorumlarıyla insan hakkında önemli teoriler geliştirmişlerdir. Ruhun soyut olması, bedenle beraber var olması, ruhun nihayetinde insanın özünü teşkil ettiği hususundaki kabuller, düşünce üretiminde önemli karşılıklar görmüştür. Stoacıların, Aristoteles'in ve Platon'un ciddi etkisini, filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflar üzerinde görmekteyiz.

---

315 Bkz. Hüsâm Muhyî al-Dîn Âlûsî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Cambridge 1965; Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995; Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

316 Bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 93-100.

İlimlerin tasnifi, birbirleriyle ilişkileri; felsefenin marifetiyle, İslam düşüncesinde kendisine yer bulmuştur. Metafizik zihniyet, her şeye külli bakışla bakar. Bu sebeple varlıklar arasındaki akli ilişkiyi gördüğü gibi, ilimler arasındaki ilişkiyi de tespit eder. Bu ilişki, 'şey/eşya' hakkında doğru hükme ulaşmaktır ki buna da Müslümanlar hikmet demektedirler. Hikmet veya felsefenin tanımlarını Müslüman düşünürler de yapmıştır. Bunların en kapsayıcılarından birisi İbn Sînâ'ya aittir: "Hikmet; insani nefsin beşerî takat ölçüsünce şeylerin (umûr) tasavvuru; nazari ve amelî hakikatin ise tasdiki ile kemale ermeye çalışmaktır. Bizim ve sizin bilmemiz gereken nazari şeylere ilişkin hikmet, hikmet-i nazariye olarak adlandırılır. Bizim ve sizin yapmamız gereken amelî şeylere ilişkin hikmet ise hikmet-i ameliye diye adlandırılır."[317]

İslam düşüncesine en çok etki eden fikirler, felsefi miras kökenli olanlardır. Felsefenin tercüme edilmesiyle, Müslüman toplumlarında yeni düşünceler ve yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır. Yeni düşüncelerin taraftarları olduğu gibi muarızları da olmuştur. Genel anlamda felsefi fikirlere en sert tepki kelamcılardan gelmiştir. İslam düşünce tarihinde, "felsefe-din tartışmaları" diye adlandırılan tartışmalar, aslında felsefe-kelam arasında vuku bulan fikrî tartışmaların adıdır. İslam dini, hiçbir düşünceyi topyekûn ret veya kabul ederek kendisine muhatap almaz. Zaten kelamcıların görüşlerinin çoğunun kaynağı da yine felsefedir. Kelamın İslam dininin yerine konulması birçok sakıncalar doğurabilir. Çünkü kelam, din yerine ikame edildiğinde, onun söylediklerinin tartışılmasının ve eleştirilmesinin yapılamayacağı düşüncesine müminleri sevk eder. Böyle bir durumda, yeni düşünceler üretmek zor olur. Felsefe-din çatışması, Hristiyanlık için doğru olsa da İslam söz

[317] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953, s. 13.

konusu olduğunda böyle bir yaklaşım doğru değildir. Müslüman filozoflara göre, din ile felsefe arasında bir çatışma söz konusu değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre, din ve felsefe aynı memeden süt emen iki kardeş gibidir.

4. İslam Düşüncesinin Teferruatta Etkilendiği Bazı Kadim İnanç ve Kültürler

Her düşünce, kendisini belirleyen köklerden neşv-u nema bulur. Kendilerine kimlik kazandıran kökler ne kadar sağlam ve istikrarlı ise değişmesi ve kaybolması o kadar zordur. Düşünceler de organizmalar gibidir; doğar, gelişir, dönüşür, bazen de ölürler. Düşüncelerin medeniyetler gibi başka düşüncelerden beslenmesi veya başka düşünceleri beslemesi tabiidir. Bir düşünce ne kadar güçlü, köklü ve akli imkânlara sahipse, kaybolması veya dönüşmesi de o kadar zordur. Bir düşüncenin asli hüviyetini kaybedip başka bir düşünce mirasına dönüşmemesi için o düşünce temsilcilerinin uyanık olmaları ve düşüncenin asli mecrasından uzaklaştırılma girişimlerine direnç göstermeleri gerekmektedir. Yahudilik,[318] Musa'ya (a.s.) gelen İslam'ın tahrif edilmiş hâlidir. Hristiyanlık, İsa'ya (a.s.) gelen, tahrif edilmiş Yahudiliği düzeltme, tahsis etme gayretidir. Yahudilik, Mezopotamya ve pagan düşüncelerinden; Hristiyanlık ise Roma ve Yunan pagan düşüncelerinden beslenerek temel köklerinden uzaklaştı. Bu inançlar ve başkaları, İslam düşüncesinden etkilendikleri gibi, İslam düşüncesini de etkilemişlerdir. İslam düşüncesinin asli hüviyetinden uzaklaşmaması için onu temsil eden düşünürlerin İslam düşüncesinin varlık ruhunu taşımaları gereklidir. Bu varlık ruhunu da Kur'an onlara vermektedir. Kur'an'ın Müslümanlar

[318] Yahudilik hakkında bkz. Fuat Aydın, *Yahudilik*, Mahya Yayınları, İstanbul 2021.

arasındaki mutlak değeri, İslami söylemin Yahudilik ve Hristiyanlık gibi, mihverinden kopmasını engellemiştir.

İbrahim'in (a.s.) iki oğlu olan İshak ve İsmail'den (İshakoğulları/İsrailoğulları ve İsmailoğulları) beri soyları devam eden Yahudiler ve Araplar, iki kardeş millet olarak tarih boyunca bir arada olmuşlar ve genellikle aynı coğrafyayı paylaşmışlardır. Bu da bu iki düşüncenin diyalog içinde olmalarını sağlamış ve etkileşim tabii olarak süregelmiştir.[319]

Yahudilik dolayımında Müslümanların Tevrat'tan ve Yahudi söylencelerinden yaptıkları aktarımlara İsrailiyat denilmektedir. İsrailiyata genel itibarıyla iyi gözle bakılmasa da başta tefsir ve tarih anlayışlarının oluşumunda bu geleneğin önemli etkileri geçmişte olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Özellikle bu iki alanda, Mukâtil b. Süleyman ve Taberî'nin, malum ve meşhur isimlerden oldukları iddia edilir. Bu bağlamda İslam düşüncesindeki olgusal anlatılar, Yahudi söylencesinden izler taşır. Ancak aynı zamanda Orta Çağ'dan itibaren Endülüs felsefi havzasında İbn Rüşd üzerinden Yahudi düşüncesi yeniden form kazanır. İlk Yahudi felsefi metinler, Arapça yazılmış olup Fârâbî, İbn Sînâ ve özellikle de İbn Rüşd felsefesinin izlerini taşımaktadır.[320] Yahudilerin ikinci Musası kabul edilen Mûsâ b. Meymûn; kendi ifadesi ile Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'den etkilendiğini açıkça ve zımnen ifade etmektedir ki zaten onun eserini okuyanlar bunu görmektedirler.[321]

---

[319] Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2016, s. 25-275. Yahudiler ile Müslümanların aynı coğrafyayı paylaştıklarına dair Filistin, Endülüs/İspanya, Osmanlı/Anadolu ve Hicaz örnek verilebilir.

[320] Danıel H. Frank-Olıver Leman, *Yahudi Felsefesi Tarihi*, çev. Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2018, s. 97-559.

[321] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, ed. Gürbüz Deniz, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019, s. 24-25.

Yahudi ezoterik (gizemli/bâtını) ve mistisizm (kabalacılık)[322] düşünceleri hem Musa ve vârisleri olan resullerin getirdiği tevhid düşüncesine hem de tevhidî olan İslam düşüncesine zaman zaman zarar vermiştir.

Kur'an, olayların ana fikrine odaklanarak bizi bilgilendirir. Olayın sunumu, olguları, özet şeklinde; asıl mevzuyu ise mesaj tarzında sunmaktadır. Teferruatta ise meseleyi çok genel çerçevesiyle mevzu edinir. Müslüman tarihçiler ve tefsirciler, bir olayın kurgusunu tamamlamak için zaman zaman İsrailiyat dediğimiz Yahudi söylencelerine çokça müracaat ederek kurgularını tamamlamışlardır. Bu durum, çoğunlukla hurafe ve batıl bilgi dediğimiz inançların, Müslümanların avam tabakası içerisinde yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Somutlaştırıcı, hikâyeci söylemler, avamın dikkatini daha çok çekmiştir, çekmeye de devam etmektedir.

Hristiyanlık bağlamında, İncil'e çok az atıf yapılmasına rağmen Hristiyan din adamlarının yorumları, Müslüman sufiler ve kelamcılar arasında az da olsa rağbet görmüştür. Roma paganizmi tarafından soyut bir sevgiye dönüştürülen Hristiyanlık, mistik ve ezoterik yapısıyla İslam düşüncesinde mistik/ezoterik bazı düşüncelerin türemesine neden olmuştur. İstilaların yapıldığı dönemlerde revaç bulan ruhbanlık,[323] bu düşünceleri besler hâle gelmiştir. Aynı coğrafyaları paylaştıklarından dolayı İslam düşüncesini kısmen etkisi altına alan bu bâtını Hristiyan düşüncesi, Müslüman avama etki etmeye devam etmektedir.[324] Kur'an'a ve Resul'ün mirasına aykırı bu

---

[322] Yahudi mistisizmi için bkz. Danıel H. Frank-Olıver Leman, *Yahudi Felsefesi Tarihi*, s. 465-495; Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2015.

[323] Hadîd, 57/27.

[324] Günümüzde de İslam düşüncesi üzerindeki etkisini sürdüren Hristiyan ezoterik düşünceye, Resulullah (s.a.s.) zamanında Medine'de yaşam süren Hristiyan asıllı, lakabı Fasık olan Ebû Âmir er-Râhib örneği

ezoterik/mistik yapı, bencil olup yalnız kendi benliğini düşündüğü için çevresindeki fesat ve fitneye de seyirci kalmaktadır. Hristiyanlığın direniş ve adalet duygusunu yok eden bu gizemli yapı, İslam düşüncesinin zulme ve münkere/kötüye karşı direnişini ve başkaldırısını zaman zaman zayıflatmaktadır.[325]

İlişkiler sonucu gelinen bu aşamada bazı din bilginleri ve sufilerin Hz. Peygamber'i yarı tanrı konumuna yükseltmeleri, Hristiyan teolojisinin yansıması olarak değerlendirilebilir. Fetihlerle beraber Hristiyanlarla karşılaşan kimi Müslümanlar, -

---

verilebilir. Hristiyanlığa geçip, Resulullah Medine'ye hicret edinceye kadar Medine'de mistik bir hayat sürdüren Ebû Âmir (Muhammed b. Sayfî), Resulullah ile tartışmaya girip ona karşı çıkmış ve getirdiği vahyi reddetmiştir. Hazreclilerin ve münafıkların lideri Abdullah b. Übey'in dayısının oğlu olan Ebû Âmir, Evs kabilesinden olup -muhtemelen- aynı zamanda onların lideri veya liderlerinden biriydi. Evs ve Hazrec'in bir kısmını etkileyip mistik bir yaşam sürmelerine sebep olan Ebû Âmir, geçmişten gelen kabile etkinliğini de kullanarak, Evs ve Hazrec'in bazılarının -müminlerden bilgi almak amacıyla- münafık olmalarını teşvik etmiş ve böylece de İslam'a karşı Hristiyan muhalefetinin başını çekmiştir. Bu etkilerin sonucu olsa gerek, daha sonra sahabe bile ruhbanlığa özenmiş Ebû Âmir, Bedir Savaşı'ndan sonra kendisine inanan elli kişi ile Mekke'ye gitmesine rağmen Medine'de yaşayan Evs ve Hazrec üzerindeki nüfuzunu sürdürmüştür. Mekkelilerle birlik olup Resulullah'a karşı mücadeleye devam eden Ebû Âmir, Uhud Savaşı'na katılıp savaş meydanında kuyular açarak destek olmuş, Huneyn Savaşı'na kadar Arapları ve Yahudileri Resulullah'a karşı kışkırtmıştır. Mekke fethedilince Taif'e kaçarak, Taif'te Hristiyanlık propagandasına ve mücadeleye devam etmiştir. Papaz Ebû Âmir, Taif fethedilince de Suriye'ye (Şam'a) kaçmış, orada sefalet içinde ölmüştür. Şam'da ölen Fasık Ebû Âmir'in Mekke'deki mirası da tartışma konusu olmuştur. Vâkidî, *Meğâzî*, 1/258; İbn Hişâm, *Siyer*, 2/277-278, 3/95; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/36; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2013, 1/163-164, 335, 1/202, 394, 1/514, 1017, 1/693-695, 1360, 2/716-717, 1411.

[325] Cihangir Gener, *Ezoterik Bâtıni Doktrinler Tarihi*, Helios Yayınları, 17. Baskı, İstanbul 2018, s. 181-238.

resulleri- "kimin peygamberi daha üstündür" yarışma düzlemine getirerek, gereksiz birçok tartışmalara girmişlerdir. Yine âlemin yoktan yaratılışı gibi Hristiyanlık düşüncesinden olan birçok batıl inanç ve hurafe, İslam düşüncesine girmiş ve girmeye de devam etmektedir.[326]

Hint ve İran düşüncesi hem siyaset ve bürokraside egemen olmuş hem de tabiatı mistik bir tarzda yorumlama geleneğini Müslüman düşünürler nezdinde meşru hâle getirmiştir. Hz. Ömer döneminde İran'dan alınan mali ve bürokratik yapı, Selçuklular döneminde siyaseti derinden etkilemiştir. Selçuklu hükümdarı Alparslan'ın veziri Fars kökenli Nizamu'l-Mülk ve onun oğlu Fahru'l-Mulk, Selçuklu sarayında önemli siyasi aktörlerdi. Nizamiye medreselerini kuran Nizamü'l-Mülk, Fars düşüncesinin ve müesseselerinin Selçuklulara taşınmasına sebep olmuştur. Fars kültürü ve Mecusi dini ile İslam dinine atfedilen yorumu, tabii olarak birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bu karşılıklı etkileşim birçok kavram ve düşüncenin transferini sağlamıştır. İslam dünyasında Fars kültürünün Mecusi dininin izlerini bulmak mümkündür.[327] Bununla beraber İşrak felsefesi, düşünsel içeriğinin çoğunu kadim Fars kültürüne borçludur.[328]

5. İslam Düşünce Sisteminde Dinin Yorumlanma Yöntemi

İslam düşüncesi içerisinde her yorum, muhteremdir, fakat hiçbir yorum din olarak kabul edilmemiştir. İlahî kelam olarak kabul edilen Kur'an, bu bağlamda sürekli yorum yapma

---

[326] Bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 271-285.

[327] Cahit Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2015.

[328] Bkz. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012.

imkânı sunmuştur ve sunmaya devam etmektedir. Ancak ilahî kelamın tahrif ve tağyirine kesinlikle müsaade edilmemiştir. Bu da Müslümanları düşünsel anlamda rahatlatmış ve "söylediğimi kendime söylüyorum, isteyen bundan müstefit olabilir" anlayışını egemen kılmıştır.

Dinî yorumun bağlayıcılığı bireyseldir. Âlim, düşünür, şeyh, hoca, cemaat ya da örgütün, dinî yorumunu başkasına dayatması asla caiz görülmemiştir. Yaratılmışlar içinde üstün ontolojik konuma sahip olarak kabul edilen insan ne tanrı ne de yarı tanrısal güce sahip bir varlıktır. İnsan hem günah işleyen hem de iyilik yapma potansiyeline sahip bir varlık olarak kabul edilmiştir. İnsan, günah işledikten sonra tövbe ederek iyi bir insan olabileceği gibi, iyi bir insan olma yolunda iken günah işleme riskinin de olabileceği kabul edilmiştir. Bu durumda insan, eleştiriye açık olursa hem kötülüğünün hem de iyiliğinin farkında olma nasibini yakalamış olur. İslam düşüncesinde düşünce üreten insan ne Hristiyanlık düşüncesinde olduğu gibi, Âdem'ın suçunu yüklenmiş hâlde günahkâr doğar ne de Yahudi düşüncesinde olduğu gibi, fazlaca suç işleme potansiyeline sahip azgın bir yaratıktır.

Dinî yorumda/tevilde tutarlılık olduğu müddetçe ve muhkem olan dinî emir ve yasakların doğrudan inkârı söz konusu olmadıkça, hiç kimse yorumundan dolayı din dışı görülmemiştir, görülmemelidir. Tarihî süreç içerisinde bazı Müslümanlar bu ilkelere pratikte uymamışlarsa da teoride bu hususta neredeyse ittifak hâlindedirler.

İslam düşüncesinin en önemli ilkelerinden birisi, "Ehl-i kıble küfürle itham edilmez."[329] şeklindeki tutumdur. Bununla beraber bireysel manada bazı aşırı yasaklamalar ve hatta tekfirler söz konusu olmuşsa da bu durum İslam düşüncesinin

[329] Bkz. İmam Gazzalî, *İslâm'da Müsâmaha,* çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 2004, s. 28.

hiçbir zaman ana mihverini etkisi altına almamıştır. Bu konuda ilk akla gelen Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin yorum/tevil anlayışlarındaki teorik temellendirmeleri, bu ithamların bütün ümmeti etkileyecek tarzda ortaya çıkmasına engel olmuştur. Özellikle Gazzâlî'nin *Faysalü't-Tefrika* adındaki eserinde geçen görüşleri, onun ne kadar geniş yorum anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. İtici, tekfirci ithamların çoğunun arka planında siyasi beklentilerin ve yönlendirmelerin olduğu izahtan varestedir.

Müslüman düşünürler, İslam düşüncesinin ana omurgasını oluşturan ve anlaşılması zor metafizik meselelerin mahiyeti hususunda yapılan tevilleri zorunlu ve mazur görmüşlerdir. Metafizik meseleler, gözlemlenemediğinden ve ampirik/deneye dayalı düşünceye konu olmadığından ancak akıl ile kavranıp yorumlanabilir. Bu nedenle metafizik konularda yapılan yorumlar mazur veya makul görülmüştür. Ayrıca hiç kimse, diğer bir insanın aynısı olmadığından, onun gibi düşünmesi aynı inanç ve tasavvur algısına sahip olması özsel olarak mümkün değildir. Bu sebeple, tevil/yorum, bakış açısından kaynaklanan farkların bulunması meşru ve hatta teşvik bile edilmiştir. Hz. Peygamber'in "Ümmetimin ihtilafı rahmettir."[330] özdeyişi bunu özetler mahiyettedir. Bu sebeple metafizik meselelerde icma neredeyse imkânsızdır.

Her ne kadar tarihte ve günümüzde pratikleri itibarıyla farklı uygulamalar olsa da mezheplerden neşet eden akaid ile ilgili yorum farklılıkları, İslam düşüncesinin yüzde onu kadar bile değildir. İslam düşünürleri, İslam akaidinin sabiteleri konusunda ihtilaf etmemişler; ancak anlamlarını yorumlamada ihtilaf etmişlerdir. Mesela, "kelime-i tevhid" buna örnek verilebilir. Geçen yüzyılın önemli düşünürü Tabâtabâî, "Müslü-

[330] Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad,* DİB Yayınları, Ankara 1975, s. 8.

man araştırmacılar her konuda ihtilaf ettiler. Ancak Kelime-i Tevhid'in lafzı konusunda ihtilaf etmediler. Fakat onun anlamı hakkında yine de ihtilaf ettiler."[331] diyerek Müslümanların bir hakikate birçok cepheden bakma becerisini ya da cesaretini gösterdiklerini ortaya koymuş olmakta ve bu hususu çok veciz bir şekilde ifade etmektedir.

İslam düşüncesinde geçen temel terim, deyim ve ifadeler; genellikle felsefenin ve din dilinin anlatımında kullanılmıştır. Bu anlatımda temel terim, ibare ve deyimlerin muhtevaları Kur'an ve sünnetin öngörülerini ve anlam uzamlarını içermekle beraber; temel terim ve ibareler başka dünya görüşlerine ait anlamları da -zahirî İslami söylemi yani nassı nakzetmemek kaydıyla- etkin olarak kullanmıştır. Örneğin; Allah için hem felsefeciler hem de kelamcıların kullandığı Vacibü'l-Vücud, yalnızca felsefecilerin kullandığı Hayru'l-Mahz, Bir ve Basit gibi terimler, felsefi dilin din diline evrilmesi ya da din dili içerisinde yorumlanmasıdır. Buna benzer tarzda, Cebrail/Vahiy gibi dinî terimlere ise felsefi dilde kullanılan Faal Akıl anlamı verilmiştir.[332]

6. İslam Düşüncesinin Özgün ve Ayırt Edici Özellikleri

a) Mantıkilik ve Tutarlılık

Yukarıdaki ifadelerimizden anlaşılacağı üzere İslam düşüncesi eklektik bir karakter arz etmektedir. Bu karakter; çelişkilerin, tutarsızlıkların bulunduğu bir kaos ya da keşmekeşlik değil, analiz, sentez ve anlam bütünlüklerinin olduğu fikir düzlemleridir. Bununla beraber eklektisizmden kaçma veya aklı mantık kuralları çerçevesinde kullanmama gibi durumlarda çoğu zaman ciddi düşünsel arızalar ve dini yanlış anla-

---

[331] Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîrü'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, l/8.

[332] Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1956, s. 61, 64.

maya sebep olan inançlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda; Allah'ın zatının ve özellikle de isimlerinin insan örnekliğine benzetilerek anlamlandırılması, farkına varılmadan -zımnen- başka İslami inançların inkârına sebep olabilecek anlam kaymalarına sebep olmuştur. Mesela; Allah'ın esmasının zatının gayrı ya da zata zaid olduğunu ifade ile Allah'ın sıfatlarının zaman ve mekân içerisinde âleme müdahale ettiğine imkân tanıyan inançların ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu anlayış Müslümanları hem teorik hem de pratik olarak ciddi çıkmazlara sürüklemiştir. Hâlbuki Ortodoks İslam inancı (Sünni inanç) akaid metafiziğinin kabulü olarak; "Allah'ın zatı ve sıfatlarının/esmasının zaman ve mekândan münezzeh olduğunu" ifade eder. Ancak zaman ve mekân içinde yani zaman ve mekânın kapsamı dâhilinde fiilde bulunan ilahî sıfatların/esmasının, akaiddeki tümel önermelere aykırı olduğu, bu düşüncede olan insanları da bir çıkmaza sevk etmiştir.

Zikri geçen bu kabulle beraber, imanın ikinci umdesi olan meleklere iman; pratik fonksiyonelliğini tamamen kaybetmiştir. Çünkü Allah'ın zaman ve mekân içinde fiilde bulunan sıfatları/esması, melekleri fonksiyonsuz bırakmıştır. Özellikle Allah'ın zatı ve sıfatı/isimleri arasında ayrıma giden Ehl-i Sünnet kelamcıları; kelam ve bu eserlerin şerhlerinde meleklere ilişkin kayda değer ifade ve yorumlara yer vermemişlerdir.

Selefilik[333] gerek ilahî kelamı yorumlamada gerekse de Hz. Peygamber'in uygulamalarına/hadislerine herhangi bir tevil (güya) getir(e)memesinden dolayı, insanı ve eşyayı derinlemesine anlamlandırmaktan aciz kalmıştır. Bunlara ek olarak, o günün ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yapılan içtihat ve verilen fetvaların tarihî süreç içinde nass (Kur'an ve hadis) gibi

[333] İslam'ın nassları olan Kur'an ve sünneti zahirî manalarına göre yorumlayan anlayış.

algılanması hem kendi çağında hem de günümüzde içtihat ve fetvanın önünü tıkadığı için Müslümanların düşünsel manada kısırlaşmasına sebebiyet vermiştir. İndirgemeci ya da zahirî ve sathi yaklaşımlar, düşünce üretimini öldüren silahlara dönüşmüş ve dönüşmektedir. Devam etmekte olan bu tehlikeden Müslümanların ivedilikle kurtulmaları için dinî nassı, yaşadıkları zamanın ve mekânın ihtiyaçlarına göre yeniden ve acilen tefsir etmeleri bir zaruret hâline gelmiştir. Ancak İslam düşüncesini bilmeden böyle bir teşebbüste bulunmak, "kaş yapayım derken göz çıkarma"ya da sebep olmaktadır. Çok sevindiricidir ki bu sıkıntıların yanında İslam düşüncesi içinde zirve yorum ve duruşlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam düşüncesi, aşağıda zikredeceğimiz birçok özgün nitelikli düşünceleri de üretmiştir.

Nispi ve bazı zamanlarla sınırlı bulunan arızalara rağmen, Müslümanların inançlarına olan güvenleri, onları diğer dinlere mensup birçok dindardan farklı kılarak, İslam düşüncesinin dışa açık olmasına ve öğretilerinin açıklıkla ifade edilmesine kapı aralamıştır. Müslümanlar, Hz. Peygamber'den bu yana inançlarını gizlemeden ifade etmeyi başarmış bir ümmettir. Ancak zamanımızda bazı Müslümanlar, İslami cemaat ve cemiyetler (kutsal adı altında) ne yazık ki gizli/kapaklı işler çevirmeye, söylemler üretmeye yönelmişlerdir. Bir düşüncenin gizli kapaklı olarak kendisini sunumu, o düşüncenin kendisine güvensizliği ve akli yani mantıklı olarak temellendirilmemesiyle doğru orantılıdır. Şunu da ilave etmek gerekir ki Müslümanlar; Hristiyanlar gibi çok cemaatli olmayıp tek bir ümmettirler. İslam ümmeti için "cemaatler" ifadesini kullanmak ne bir ayete ne bir hadise ne de Resulullah'ın bir uygulamasına dayanmaktadır. İslam toplumlarında ihdas edilen cemaatler, kendilerini tefrikaya sürüklemişlerdir. Cemaatlerin/örgütlerin yapısı, belli bir süre sonra müntesiplerini en doğru onlarmış gibi dışa kapalı bir yanılgıya götürmektedir.

Çünkü cemaatler içinde edinilen algı, onları "biz dini en doğru anlayan ve yaşayanlarız" noktasına ve sonra da inatlaşmaya götürdüğünden, İslam ümmetine ciddi zararlar vermektedir. Tek bir Kitab'a ve Resul'e inandıkları hâlde herkesin kendi doğrusunda ısrar etmesi bunu göstermektedir. Hâlbuki İslam, Müslümanları tek bir cemaat/ümmet olmaya yönlendiren değişmeyen ve değişmeyecek ilahî kelama sahiptir. Bu kelamın yorumunda en fazla yorum farklılıkları ortaya çıkabilir ki her yorum muteber olmakla birlikte İslam metafiziğinde hiçbir yorum din olarak kabul edilmez. Ancak hiçbir dine nasip olmayan İslam'daki böyle sağlam ve sahih değerlere sahip olunmasına rağmen, İslam'da cemaatlerden bahsediliyorsa orada bir yanlışlık var demektir.

b) Akıl-Nakil Birlikteliğinde Yorum

İslam düşüncesinin teşekkülünün önemli temel özelliklerinden birisi, nakil ile akıl arasındaki uyuma özen göstermesidir. Akıl ile nakil çatışınca; müphem/belirsiz, mücmel/kısaltılmış metinleri yorumlamada zorlanan bazı âlimler, aklın anladığını öncelemişlerdir. Bu türden tezahürlere hemen her âlimin eserinde rastlamak mümkündür.

Akıl ve nakil arasındaki uyumun imkânı ve nasıl olacağı konusunda İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eseri, İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu bağlamda akıl nedir? Nakil nedir? Nakli bilmenin imkânı ve sınırı nedir? Aklın nakli anlama ve yorumlama imkânı nereye kadardır? Nakli anlamada aklın bir sınırı var mıdır? Nakil ile akıl tenakuza/çatışmaya girince ne yapılacaktır? Nakil mi yoksa akıl mı tercih edilecektir? İlahî bilgi nedir, insani bilgi nedir? Vahiy bilgisi nedir? Tecrübi bilgi nedir? Doğru bilgi nedir? Bilgi çeşitleri bize neyi öğretir? İnsani ve ilahî bilginin; sınırı, konumu ve değeri nedir? Müslümanlar tarafından bu soruların sorulması, bunların önemsenip cevaplandırılması, bilgi üreti-

mine verdikleri öneme, bilgilerinin genişliğine ve zenginliğine işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir. Müslümanlar bu soruları cevaplayarak naklî bilgi ile akli bilginin konumlarını belirlemişler, akli bilginin naklî metinleri yorumlamadaki hakkını ihlal etmemişlerdir. Böylece aklın naklî metinleri yorumlamadaki zorunluluğunu ortaya koymuşlardır. O hâlde naklî bilginin amacı ve hedefinin belirlenmesi ve mükellefiyeti olanlara ulaştırılması için yorumlanması zorunlu görülmüştür. Şu hâlde naklî ilahî bilginin hem kendi zemin ve zamanında anlaşılması hem de gelecek çağlara aktarılıp anlaşılması ve yaşanması için akıl ile anlaşılır hâle gelmesi, söyleme ve eyleme dönüşmesi için büyük çabalar harcanmıştır.

İlahî anlamın taşıyıcısı olan Kur'an'ın, -sureti değişikliğe uğratılmamak kaydıyla- sürekli yorum üretebilecek kapasiteye sahip olması, Müslüman aklını sürekli dinamik ve canlı tutmuştur. Bu da entelektüel faaliyetleri diri tutmaya sebep olmuştur. Nakil ile aklın birlikteliği hem hermenötiğin hem de akli yorumun gelişmesine katkıda bulunmuştur. Nakil hep canlı kalmış, akli süreç gelişmiştir. Gazzâlî'nin *Kânûnu't-Te'vîl* adlı eseri, İbn Rüşd'ün zikri geçen eserinden aşağı kalır bir konumda değildir. Bu eserinde Gazzâlî, yorum ve özelde din adına yorumda bulunmanın sınırlarını olabildiğince geniş tutmuştur.

Akıl-nakil özelinde İslam düşüncesi, tarihte eşine az rastlanır fikirler üretmiştir. Bu bağlamda büyük filozof ve tarih felsefecisi İbn Haldûn'un düşünce üretmedeki parlaklığı bugün de bize yol göstermekte ve ilham kaynağı olmaktadır. İbn Haldûn, tarihin ve tarihî olayların anlaşılması için sebeplilik kuramını Aristoteles'in aksine (aksü'l-amel olarak), tarih felsefesinin merkezine yerleştirmiş ve şu muhteşem ifadesiyle de bu durumu temellendirmiştir: "Geçmiş, geleceğe, suyun suya

benzemesinden daha çok benzer."[334] Bu ifade, sebepliliğin tarihî olayların anlaşılmasında ana eksen hâline gelmesine öncülük etmiştir. İbn Haldûn'un tarihî olayları yorumlama ve anlamada bu kanuna ulaşması; anlattığı her tarihî olayın başına ya da sonuna bir ayet getirerek Kur'an'a atıf yapması, bu tarih yorumunun Kur'an'dan kaynaklandığını somut bir şekilde göstermektedir. İbn Haldûn, her olayın bir olguya işaret ettiğini, her sebebin değişerek bir sonuca vardığını gözlemleyerek, toplumları organizmaya benzetmiştir. Bu, coğrafi ve sosyal çevrenin toplumlar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Haldûn'un zamanına kadar Aristocu tarih anlayışı, "tarihî olaylar tekrar etmediği için tarih bilim değildir" şeklinde idi.[335]

İslami düşünceye göre, başta insan ve eşya olmak üzere varlığın tabii yapısı tarihin her döneminde aynı yani değişmez kabul edilmiş ve bu yapının da hayırlı olduğuna inanılmıştır. İbn Haldûn'un içinde bulunduğu Müslüman zihin, başta insan ve eşya olmak üzere varlığın tabiatının değişmediğini biliyor ve öyle inanıyordu. Bu da onu eşya, varlık, insan ve eşya-insan-varlık ilişkisinin her zaman -araçların değişmesi dışında- aynı kalacağı kanaatine götürmüştür. İşte, İbn Haldûn, buradan hareketle eşyanın, toplumun ve tarihî olayların kanununu keşfetmiştir.

Müslüman düşünürler; İbn Haldûn'da da görüldüğü üzere varlıkta, varlığın özünün onun kimliğinden önce geldiğine inanıyorlardı. Yani varlığın esası ve varoluşsal tezahürü, özü itibarıyladır. Kimlik denilen şey ise özden neşet eden hayatın kendisidir. Öz değişmediğine göre varlık ve varoluş hakkında her zaman cari olan kanuna ulaşmak daha kolay olmuştur.

---

[334] İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1986, I/20.

[335] Gürbüz Deniz, "Müslümanların Bir Değeri Olarak İbni Haldun", *Eskiyeni Dergisi*, Yaz, Sayı: 2, Ankara 2006, s. 105.

İbn Haldûn'un ulaşmış olduğu bu buluş, Müslüman düşünceye katkıda bulunmuş ve yıllardır takip edilmesini sağlamıştır.

c) Diğerini/Ötekini Anlamak

İslam'ın son vahyedilen din olma avantajını elinde bulundurduğuna inanan Müslümanlar, Musa'ya (a.s.) gelen İslam'ın tahrif edilmiş hâli olan Yahudiliğe ve İsa'ya (a.s.) gelen İslam'ın tahrif edilmiş hâli olan Hristiyanlığa ilahî kaynaklı din olarak bakmışlar;[336] bu iki dinin söylemlerini, bazı rezervlerle beraber, kabul etme hususunda zorlanmamışlardır. Her ne kadar tarih içinde bazı Müslümanlar, Yahudi ve Hristiyan dinî metinlerini okumayı münasip görmemişlerse de Kur'an bizatihi bu kitaplardan nakiller yaparak onlara başvurmayı salık vermiş,[337] bu iki dinin kutsal metinleri olan Tevrat ve İncillerin Müslümanlar tarafından okunmasına meşruiyet kazandırmıştır.

Müslümanlar, kendileri için tarihî bir nasip olarak farklı medeniyet ve kültürlerin düşünce miraslarını alırlarken, mirası kendilerinin tebaalarından almalarından dolayı İslam düşüncesi için bu durum, hayırlara vesile olmuştur. Batı ise özellikle 11. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar Müslümanların ürettiği düşünce mirasını, kendilerini hak din üzere görmedikleri ve kendilerine düşman gördükleri Müslümanlardan almıştır. Bu sebeple bu mirasın kaynağını zikretmekte çoğu zaman ketum davranmıştır. Konuyla ilgili olarak; Gazzâlî'nin, *el-Munkız-mine'd-Dalâl* nam eseri ile Descartes'in, *Metot Üzerine Konuşmalar* adlı kitapları karşılaştırıldığında, birbirine çoğunlukla birebir benzeyen metinleri, fikirleri

---

336 Tevrat ve İncil'in tahrifi için bkz. Hûd, 11/27, Bakara, 2/75, Nisâ, 4/46. Ayrıca şu esere bkz. Muhammet Altaytaş, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016, s. 173-189.

337 A'râf, 7/157, Fetih, 48/29, Mâide, 5/44, 47, Tevbe, 9/111 vb.

görmemiz mümkündür.[338] Ama Gazzâlî'den yaklaşık 500-600 yıl sonra yaşamasına rağmen Descartes'in kitabında Gazzâlî ismi görülmez.

Belirtmek gerekir ki Müslümanlar, insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir şekilde savaş tazminatı olarak, kendileriyle savaştıkları milletlerin düşüncelerini oluşturan kitapları savaş harcaması olarak almışlardır. Hâlbuki kendisi ile savaştığın ve yenilgiye uğrattığın birinin düşüncesine neden ihtiyaç duyarsın, sorusu bugün bile makul karşılanmamaktadır. Ancak Müslümanlar, bu tavırlarıyla düşmanları dahi olsa, eğer bu insanların hakikate bir katkıları varsa onu almak hususunda herhangi bir komplekse kapılmalarına gerek olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu çeşit hakikatlerin bilinmemesi, Müslümanları güya bağnaz gösterenlerin ekmeğine yağ sürmektedir.

Müslümanlar, kendilerinden olmayanlara bazı şartlar çerçevesinde beraber yaşama imkânı vermişlerdir ki bunun adı, zimmi hukukudur. Bu hak bugün birçok oryantalist tarafından eleştirilse de kendilerinin asla ulaşamadıkları bir özgülük alanıdır. Yahudilikte bu hak, din adamlarının insafına bırakılmışken; Hristiyanlıkta ise böyle bir hak yoktur. Ya onun gibi olursun ya da ölümü göze alırsın veya ne kadar iyi olursan ol görmezlikten gelinirsin…

Bu nedenle İslam düşüncesini bilmek, anlamak, Müslüman âlimlerin oluşturduğu klasik eserleri ve yaşadıkları tecrübeleri bilip anlamakla mümkün olur/olacaktır. Ancak sahih bir İslam düşüncesinin zihnimizde şekillenmesi, tasavvurunun oluşması, klasik dönem eserlerine eleştirel gözle bakmakla ulaşabileceğimiz bir sonuçtur. Toptan kabulcü ve toptan retçi iddialar veya tavırlar, hiçbir zaman doğruyu keşfetmemize

[338] Bkz. Hayrani Altıntaş, "Is There Any Sımılarıty Betwen "Al-Munkıdh min Al-Dalal" and "Discourse On Method", *Journal Of Islamıc Research*, v. 3, no: 2, December, Rotterdam 2010, p. 66-81.

yardımcı olmamaktadır. Özellikle zamanımızda geçmişteki bilgileri, yorumları toptan kabuller, tarih içinde bir ütopyayı yaşamak olduğu gibi günümüzü de asla anlayamamaktır. Geçmişini ve gününü bilmeyen, bugünü ve yarınını yaşayamaz. Bunun gibi geçmişi toptan ret; cehalete, düşünsel ebterliğe (köksüzlüğe) rıza göstermektir. Geçmişinin tecrübesini, aklını, bilimini daha doğru ifadeyle tecrübesini bilmeyenin geleceği, karanlık bir mahzen veya labirent gibidir.

İmam Azam Ebû Hanîfe, kendisinden öncekilere neden birebir tabi olmadığını soranlara şu muhteşem ifadeleri ile cevap vermiştir: "Onlardan benim kanaatlerime uygun görüş belirtenlerin fikirlerine uyarım. Fikirlerime uymayanları ise kabul etmem gerekmiyor. Çünkü onlar da insandır ben de insanım."[339] Yani onların fikirlerinden faydalandıklarımı, kendimce tutarlı olduklarına inandıklarımı almak; faydalanamadıklarımı ya da tutarsız gördüklerimi ise terk etmek, insan olmanın gereğidir.

Bir fikri, bir düşünceyi eleştirmek gerekli iken, bu düşünce veya fikrin sahibini, onun şahsiyetini, şerefini yok saymak ve ona hakaret etmek, insani ve entelektüel bir tutum değildir. Bu türden hakaretlerden hakikat zuhur etmez.

d) Yalnızca O'na Yönelmek

Bir düşüncenin gücü; başta insan olmak üzere varlığı sahip olduğu kabiliyetler doğrultusunda konumlandırmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede İslami düşüncede ahlak; hulk (yaratılış) kökünden hareketle kişinin, yaratılışına uygun yaşaması olarak tanımlanmıştır.

---

[339] "Ashabın görüşlerinden dilediğimi alır, dilediğimi terk ederim. Ashaptan sonrakilere gelince, onlar nasıl içtihat ederlerse, ben de içtihat ederim." Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1962, s. 273.

Öncelikle ahlaki ve metafiziksel bir problem olarak İslam düşüncesinde kötülüğün ve günahın deşifre edilmesi caiz görülmemiş, aksine onun gizlenmesi önerilmiştir. Çünkü kötülük ifşa edildikçe meşruiyet kazanmakta, böylece kötülük yapma yöntem ve yolları bilinir hâle gelmekte, onun denenmesi insanın arzularına (şehvetine) cazip gelmektedir. Bu sebeple İslam düşüncesinde İmam Mâlik'in geliştirdiği "sedd-i zerai (harama giden yolları kapatma)" ilkesi önemli bir ahlaki ve hukuki değer olarak kabul edilmektedir.

İslam'da insanın mutlak anlamda dertleşeceği, derdini anlatacağı tek merci Allah'tır. Bu da bireysel olarak dua ile her zaman ve her yerde gerçekleşme imkânına sahiptir. Nitekim Yüce Allah, "*De ki: 'Duanız olmasa Sahibiniz'in yanında ne değeriniz olur? Siz hep yalan söylediniz. Yarın yalanınız yakanızı bırakmayacaktır.*"[340] buyurarak duanın Müslüman hayatındaki önemine işaret etmektedir. Bu anlayış dolayısıyladır ki İslami düşüncenin edebî söylemi içerisinde Allah; veli/dost,[341] vekil/temsilci,[342] sevgili/seven[343] gibi terimler ile ifade edilmiştir. Çünkü insan, ancak dostuna, sevgilisine en mahrem sırlarını ifşa ederek, ondan derdine ortak olup yardımcı olmasını ister. Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın dostu (halîlullah) olarak öne çıkan önemli şahsiyet olarak Hz. İbrahim'i görmekteyiz. O, en mahrem isteklerini Rabbine bildirmiş ve O'ndan yardım talep etmiştir. Bununla beraber Allah'tan istemek, O'na dua etmek, günahın affı ya da sorumluluğun bittiği sonucuna ulaşmayı asla garanti etmemektedir. Ümit ve korku,[344] güven ve tered-

---

340 Furkân, 25/77.

341 Secde, 32/4, Ankebût, 29/22, A'râf, 7/196, Şûrâ, 42/3, En'âm, 6/51 vb.

342 Nisâ, 4/81, Ahzâb, 33/3.

343 el-Vedûd/seven "Esmaü'l-Hüsna" isminin, Allah için kullanıldığı yerler: Burûc, 85/14, Hûd, 11/90. Hubb /sevginin Allah için kullanıldığı yer: Mâide, 5/54.

344 Zümer, 39/9, Ra'd, 13/12, Tevbe, 9/16.

düt, temkin ve özün açılmasına gayret etmek, bir ömür boyunca bu gayreti sürdürmek, gerekli erdemdir. Bu sebeple Müslüman düşünürler her ne söylerlerse söylesinler, "benim kanaatim, fikrim mutlaktır" iddiasında asla bulunmamışlardır. Çoğu zaman kanaat belirtildikten sonra "Allah en iyisini bilir (Allahu a'lemu)" demeyi düstur edinmişlerdir.

İslam düşüncesinde birçok hakikat; Kur'an'da, özellikle de Yûsuf suresinde olduğu gibi, hikâye yoluyla anlatılmıştır. Böylece insanların, akli olmanın yanında duygusal olarak da hakikate taraf olmaları sağlanmıştır. İslami edebiyat bazı dönemlerde, hakikatin tamamını anlatmak için bu yönteme başvurmuştur. Bu bağlamda sufilerce telif edilen birçok eser oluşturulmuştur. Celâleddin-i Rûmî'nin *Mesnevi*'si ve İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ı, bu türün önemli örneklerinden sayılmaktadır.

Batı'da insanlar, günahlarını Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi konumunda gördükleri din adamlarına ifşa etmekle, onları Allah ile kendi aralarında aracı yapmışlardır. Çünkü onlara göre, asli günah içinde bulunan insanın günahından kurtulması için onu deşifre etmesi gerekmektedir. Sekülerleşmeyle birlikte, kilisede günah çıkarmaktan vazgeçen Batılı insan, kilise yerine psikiyatriste giderek ihtiyacını gidermeye çalışmıştır/çalışmaktadır.

e) Dini Bilime ve İctihada İndirgemek

Varlığı tanımlama ve konumlandırmalar akli kabullerin dışına çıktığında ve yaşanılan zamandaki güçlünün akli verilerine ya da dayatmalarına (gücün egemen baskılarına) göre dinin inanç esasları/ilkeleri ve değerleri yorumlandığında, bazen çok ciddi denecek düşünce yozlaşmaları ortaya çıkmakta bazen de -ne yazık ki- düşünsel yanlışlara ve ön yargıların kıskacına düşülmektedir.

Bu sebeple din-bilim özdeşliğine gitmek; geçmişte olduğu gibi bugün de İslam düşüncesinde ciddi kırılmalara sebep olmuştur. Çünkü bilimsel bilgi ya da fiziki bilgi, değişenin bilgisi iken; metafizik ise değişmeyenin ilmidir. Değişmeyeni değişene göre anlamaya, konumlandırmaya gittiğimizde, değişmeyeni de değişenin ilkelerine göre yorumlamış, anlamış oluruz. İslam; bilimsel bilginin öğrenilmesini teşvik eder,[345] onun ilkelerinin tümel manada Allah'ı işaret ettiğini kabul eder. Bilimsel alana ilişkin her türlü keşfi teşvik eder, çünkü İslam düşüncesine göre, "Eşyada asıl olan ibahadır." Yani eşya üzerinde yapacağımız her türlü araştırma meşru görülmüştür. Ancak tarih içinde ve günümüzde dinî bilgiyi bilimsel bilgiye tabi kılma gayretleri olmuş, bu gayretlerin de zamanla yanlış olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu mevzuda önemli bir usul görmekteyiz, o da din ile doğa konularının mahiyetleri aynı imiş gibi, dini, doğa konuları gibi yorumlamanın doğru olamayacağı kanaatidir. Çünkü bilimsel bilgi zamanla değişmekte; ancak din, değişmeyen bir mahiyete sahiptir. Bilimsel bilgi, değişen ve sınırlı olan insan zihninin ürünüdür. Din/İslam, müteal/aşkın ve değişmez bir bilgiye sahip Allah'ın âleme gönderdiği vahyin ürünüdür. Değişen ve sınırlı olan insan aklının ürünü olan bilimsel bilgi, aşkın ve değişmez vahyin mahsulü olan İslam dini ile ilgili yorumlarını, mutlaklaştırarak değişmez kabul edemez. Gazzâlî, bu hususta şu ifadelerle bu kanaatini tavzih etmektedir: "Biz böyle bir görüşün doğru olmadığını ispata kalkışmayacağız. Bunun faydalı olacağını düşünmüyoruz. Böyle bir görüşü reddetmenin, din bakımından vazife olduğunu sanan kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin konumunu zayıflatmış olur. Bu meseleleri ispat için matematik ve hendese (geometri) delilleri vardır. Bunlar hiç şüphe götürmezler. Bu ilme dair bilgisi olup

[345] Enbiyâ, 21/7, Nahl, 16/43.

bu sahadaki delilleri inceleme neticesinde, ay tutulması ile güneş tutulması zamanını, süresini ve zamanını haber veren kimseye 'Bu, dine aykırıdır, böyle bir şey olmaz!' denilirse, bu kimse, bunun olup olmayacağından değil, dinin kendisi hakkında şüphe etmeye başlar. Dinin din yolundan başka bir yolla kendisine yardımcı olmak isteyen kimseden gördüğü zarar, din yolu ile dine darbe indiren kimsenin zararından daha çoktur. Nitekim 'Akıllı düşman, cahil ve akılsız dosttan hayırlıdır.' denmiştir."[346]

Filozofların büyük çoğunluğu, özellikle Müslüman filozoflar, fiziki dünyayı sebeplilik ilkeleri doğrultusunda; metafizik inançları ise metafizik mantığa ve tümel verilere göre anlamaya gayret etmişlerdir. Yine Müslüman düşünürler, tümel olarak tabii olayları ve varlıkları belli esaslar/ilkeler çerçevesinde anlamayı temellendirirlerken, tikel manada ise her bir varlığın, ferdiyetini o çerçevede kabul ederek anlamlandırmış ve konumlandırmışlardır. Özellikle filozoflar, metafizik konuları fizik konularından ayrı ve farklı yorumlamak için özel itina göstermişlerdir. Bu bağlamda bir örnek vermek gerekirse Kur'ani bir kavram olarak "ibda'/örneksiz ilk yaratma",[347] Allah'ın her bir varlığı diğerinden az veya çok eşsiz ve farklı yaratması olarak kabul edilmiş, varlığa da öylece muamelede bulunulmuştur.

Yukarıda zikrettiğimiz çerçevede eşyaya baktığımızda eşya, tekdüze değil, her bir şey kendi biricikliği/özgünlüğü ile Müslüman düşüncesine ve medeniyetine dâhil olmuştur. Varlıktaki çeşitlilik ve farklar, ilahî ilmin açılımı olarak kabul edilmiş ve bu farklara göre varlık değerlendirilmiş ve mer-

---

[346] İmam Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı/Tehâfüt el-Felâsife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 13.

[347] "İbda'" teriminin yaratımda çok önemli bir kavram olduğunu İbn Sînâ ifade etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd., Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2005, s. 139.

hamet duygusu içinde güvence altına alınmıştır. Ancak bu çerçeveyi daraltan, sınırlayanlar da olmuştur. Bu sınırlamalar, bazı kelamcılar ve fıkıhçılardan gelen açıklamalarda görülebilir. Onlar, çoğunlukla dinî düşünceye sınır getirmekle dinî değerleri koruduklarına inanmış ve bu hususlarda kendilerini sorumlu hissetmişlerdir. Onların dinî düşünceyi korumakla kendilerini sorumlu hissederek dinî düşünceye yaptıkları yorumlar, dinî düşünceye sınır getirmiştir. Elfaz-ı küfürden başlayıp, eve nasıl girileceğine kadar ahlaki ve örfi olan şeyleri bile, hukuki ve akidevi kurallar manzumelerine büründürmüşlerdir. Özellikle İslam medeniyetinin en güçlü olduğu dönemlerde, insanlar başka meşguliyetler bulamayınca bu türden meselelerle kendilerini meşgul etmiş ve ne yazık ki yormuşlar, yorulmuşlardır.[348] Hâlbuki Allah, dinin pratiklerini yaşama konusunda *"Ey iman etmiş kimseler! Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek olan şeylerden istemeyin. Eğer onlardan Kur'an indirilirken isterseniz size açıklanır. Allah, onlardan geçmiştir, onları bağışlamıştır. Allah, çok bağışlayan ve çok yumuşak davranandır. Şüphesiz sizden önce gelen bir toplum bunları istemişti, sonra da onlar Allah'ın ilahlığını ve rabliğini kabul etmeyen kimseler oldular."*[349] şeklinde beyanda bulunmaktadır. Çünkü belirli ana esaslara uymak ve fer'i hususlarda ise her bir insanın kendi konumuna göre aklını kullanması, hayatın daha yaşanır olabilmesi için gereklidir. Bu önlem, çeşitliliği yaşama imkânını insanlara sunmaktadır. Bu

[348] Bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, Sad. Orhan Şahik Gökyay, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008. Bu risaledeki mevzulara baktığımızda, konuların hemen tamamı, avam tarafından sorun olarak görülecek meseleler olmasına rağmen bu basit meseleler Osmanlı'nın yükseliş döneminde ulema tarafından akaid meseleleri hâline getirilerek tartışma konusu yapılmıştır. Bu hususların önemli olmadığını ifade eden Kâtip Çelebi, yine de bazı açıklamaklar yapmak zorunda kalmıştır.

[349] Mâide, 5/101-102.

türden hayat alanını daraltıcı yorum ve uygulamalar, daha ziyade genel kitleler için yapılmış ve böylece fiziki olarak kontrolleri zor kitleler, dinî hitabet söylemleriyle zapturapt altına alınmışlardır.

f) İnsanın Önemi ve Ayrıcalığı

Entelektüel seviyesi yüksek Müslüman düşünürler, nicel değil nitel bir dünyanın oluşumuna gayret etmişlerdir. Nitel bir varlık algısı ise varlığa tek cepheden değil, bütün cephelerden bakmayı elzem kılmaktadır. Bu bağlamda Müslüman aklı, Allah merkezli kabulden hareketle, insan merkezli bir yoruma ulaşabilmiştir. İslam'ın nassları da buna imkân tanımaktadır.

İslam düşüncesi; Allah merkezli olmakla beraber, insanın öncelendiği ve onun Allah'ın emirlerini icra eden, yeryüzünün halifesi olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Bu varlık anlayışında Allah adına fiilde bulunan kimse, asla Allah yerine konmaz. Hem Allah'ın hem de insanın merkezde olduğu, ama hiçbirinin doğrudan ve kesin sınırlarla başkasına tahakküm etmediği bir varlık ve dünya görüşü, İslam düşüncesinin önemli keşiflerindendir. Bazen insanla Allah'ın neredeyse özdeşleştiği, ancak bazı durumlarda ise insanın fiillerinden dolayı hiçbir anlam ifade etmediği bir varlık konumlandırması insana verilmektedir.

İslam düşüncesine göre, insan değerli bir varlıktır.[350] Yeryüzünü imar ve inşa için yeryüzünde halife yapılmıştır.[351] Yeryüzü, gökyüzü ve bu ikisinin arasındakiler onun emrine amadedir, yeter ki o bunun kıymetini bilsin. Yeryüzü, insanın sınanması için düzenlenmiştir. İnsanın yaratılış mayasında hem "takva" hem de "fücur" bulunmaktadır.[352] Bu, insanın

[350] Tîn, 95/4, Tâhâ, 20/55, İsrâ, 17/70, Teğâbün, 64/3.

[351] Sâd, 38/26, Fâtır, 35/29, En'âm, 6/165, Yûnus, 10/14, Bakara, 2/30.

[352] Şems, 91/8, A'râf, 7/24-25.

hem takvayı hem de kötülüğü/fücuru yapma kabiliyetinin olduğu anlamına gelir. Akıl ve irade de onun için insana bahşedilmiştir. İnsan, kendisi ile Allah, kendisi ile varlık âlemi, kendisi ile diğer insanlar arasında doğru bir ilişki kurmada problem yaşadığı için Allah onu vahiyle desteklemiştir. İnsan, kendisine verilen akıl ve irade ile yeryüzünü imar ederek muhteşem sanatlar ortaya koyabilir, yeryüzünü ifsat ederek harap da edebilir. Allah, insanın düşmanı değildir, onun rabbi ve ilahıdır. Allah, insan ile iyi bağ kurmak ister. Onun için O, insana şah damarından daha yakındır,[353] onun her zaman yanındadır.[354] Allah, insanın yaptıklarını da kayıt altına almaktadır.[355] Onun gizlisini de açığa vurduğunu da bilir.[356] Allah, insanın kendisine kul olmasını, kendisinden başka ilah edinmemesini (şirk koşmamasını) istemekte ve diğer varlıklar için infakta bulunmasını isteyerek, merhamet duygularının gelişmesini ve nefsin kötülüğü emreden şerrinden kurtulmasını istemektedir.

Yeryüzü, insana verilmiş bir emanettir. Kendisine, diğer canlı ve cansız varlıklara merhamet ederek muamele etmelidir. Çünkü onlar da insan gibi, Allah'a secde eden ve O'nu tesbih eden varlıklardır.[357] İnfak etmek ve zekât vermek, insana erdem kazandıran en büyük fedakârlıktır. Eğer insan, malını diğer varlıklarla özellikle hemcinsi insanla paylaşma nasibini kaçırırsa, yeryüzünü çıkarları için kullanan bir canavara dönüşür. Diğer varlıklara merhamet etmenin ön şartı, sahip olduklarını onlarla paylaşmaktır. Bu bağlamda Allah,

---

353 Kâf, 50/16.

354 Vâkıa, 56/85, Bakara, 2/186, Mücâdele, 58/7.

355 Zuhruf, 43/80, Yûnus, 10/61.

356 Teğâbün, 64/4, Mülk, 67/13.

357 Rahmân, 55/6, Fussilet, 41/11, Nahl, 16/48-49, Ra'd, 13/15, Âl-i İmrân, 3/83 vb.

Kur'an'da; "*Bana borç verin.*"[358] buyurmaktadır. Allah adına O'nun kullarına borç vermek, insanın yüksek bir makama erişmesi demektir. Yine Yüce Kitap; anne-babaya itaati Allah'a itaatle eş anlamda ifade etmektedir ki[359] bu anlayış/inanç, toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde teşekkülünde Müslümanlara büyük imkân tanımaktadır. Bu anlayışın tam tersine, hem de Peygamber'e hitaben Allah şöyle buyurmaktadır: "*Ey Muhammed! Eğer bu Kitab'ı gereği gibi tebliğ etmezsen, senin herhangi bir insandan farkın kalmaz. Ey Resul! Rabbinden sana ne indirildiyse onu tebliğ et. Tebliğ etmezsen vazifeni yapmış olmazsın. Allah, seni insanlardan korur. Allah, kâfirler topluluğunu yola getirmez.*"[360]

İslam düşüncesinde insan, muteber varlıktır. Müslümanın insana saygıda kusur etmemesi esas alınır. İnsanı ötekileştirmez, ancak onu eleştiriye tabi tutar. Bunda Resul Muhammed de (s.a.s.) istisna değildir. Kur'an, saygı çerçevesi içinde Resul Muhammed'i eleştirmiştir. Huneyn Günü, Temîm kabilesinden Zü'l-Huvaysıra et-Temîmî, Resulullah'ın yakasını çekiştirip (Resulullah'ın boynunda kızarıklık müşahede edilmiştir) "Ey Muhammed! Adil ol!" deyince yüzü kızarmış, "Behey Adam! Ben adaletli olmazsam kim adaletli olacak?" buyurmuştur.[361] İslam düşüncesinde ne kâfir dışlanmış ne inkârcı ne putperest ne dehriyyun ne o, ne bu… Bütün bu kimlikteki insanlar, İslam'ın mükellefiyete çağırdığı muhataplarıdır. Bir suç işlemedikçe düşman ilan edilip savaşılmaz. İslam metafiziğinde zalimden başkasına düşmanlık yoktur,[362] insani ilişkilerde adaleti gözetmek önerilmiştir. İnsanı ve varlığı merkeze

---

358 Müzzemmil, 73/20, Mâide, 5/12.

359 Lokmân, 31/14.

360 Mâide, 5/67.

361 İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul 2014, 4/213.

362 Bakara, 2/193.

alan İslam, bu merkezîliğin ana temasını adaletle güçlendirmektedir. "*Sizin, anne babanızın aleyhine de olsa adaletten şaşmayın!*"[363] ilahî buyruğu, en azından teorik manada İslam düşüncesini etkilemiş ve onu şekillendirmiştir.

Kâinatta var olan her şey, insanın emrine, ilahî bir nimet ve emanet olarak sunulmuştur. Bu da kâinatta var olan her bir varlığa ihtimam göstermemizi zorunlu kılmaktadır. İnsanlık tümel kavramı içerisinde, Ahmet'in tekil özellikleri olmakla beraber, Ahmet'e tikel özelliğine göre konum biçmek büyük önem arz etmektedir. Böylece toplum için birey, birey için de toplum feda edilmemektedir. Çünkü bütün insanların birbirlerine benzer nitelikleri olmakla beraber, insanlar konserve kutuları gibi her şeyiyle diğerinin aynısı değildir. İslam düşüncesinde insana bakıştaki bu bağlam, İslam eğitimine de yansımıştır.

İslam'da eğitim ve öğretim işi, öncelikle talibin (öğrencinin) kendi irade ve isteğiyle hocasını seçme hakkını kendisine vermektedir. Böylece ilk başlangıçtan itibaren talibin iradesine/hürriyetine önem verilmiş olunmaktadır. Birilerinin dayatmasıyla, psikolojisinin bozulması pahasına birilerine tahammül etme zorunluluğu ortadan kalkmış olmaktadır.

Eğitim ve öğretim, birbirlerinden ayrılmaz bir bütünün parçalarıdır. İnsani tabiatı iyi eğitilmemiş birisine, başkasına zarar verecek bilgiyi öğretmek doğru kabul edilmemiştir.

Eğitimin bir gereği olarak bir sözün ya da düşüncenin yalnızca anlamına değil, aynı zamanda kim tarafından ne maksatla söylendiğine ve ne niyetle söylediğine dikkat etmek, İslami anlayışta özel bir yere sahiptir. Hucurât suresinde insani davranışlarla ilgili anlatılan söylem ve eylemler üzerinde Allah'ın müminleri uyarması ve nasıl hareket etmeleri gerektiği, hukuk kitaplarımızda ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

---

[363] Nisâ, 4/135. Müteşabih/benzer bir ayet için bkz. Mâide, 5/8.

Hucurât suresi 6. ayette zikredilen yalan haberin taşıyıcısı bir sahabidir. Bu kimse bir insan olarak korkularına yenik düşmüş ve haklarında yalan yanlış söylemde bulunduğu masum insanları büyük tehlikelerle karşı karşıya getirmiştir.[364] İslam inancı, her kim olursa olsun, hangi dinden ve ırktan olursa olsun, insanları ancak hakikatin temsilcileri oldukları vakit dikkate almaktadır.

İslam metafiziğindeki Allah anlayışı ve inancına göre, Allah, bütün kâinatın ve bütün ırkların yaratıcısı ve ilahıdır. Bu sebeple bir ırkı yalnızca ırki özelliğinden dolayı yüceltmek veya aşağılamak ilahî yaratıma itiraz olarak kabul edilmiştir. Çünkü bir ırktan olmak veya olmamak insanın iradesinde bulunmayan bir şeydir. Yani kazanımsal olan bir şey değildir. Bu sebeple kendi iradesi ve kudretiyle yapmadığı bir şey hususunda bir insanı suçlamak adaletli bir tutum değildir. Yine bunun gibi; zekâ ve yeteneklerinde tabii/fıtri hâlindeki durumundan dolayı insanları itham etmek, İslam metafiziğine göre kerih ve haram görülmüştür.

Modernite; ırkı ile övünmeyi, kendi yeteneğini üstün görmeyi, gizli ve aşikâr teşvik ve tahrik etmiştir. Modernizm, aynı

---

[364] Olay kısaca şöyle olmuştur: Velîd b. Ukbe, zekât toplamak için Benî Mustalik kabilesine gitmişti. Onlar zekâtlarını vermek için onu karşılamaya çıktılar. Velid, onları yanlış anlayarak onların onu öldürmek için çıktıklarını zannetti. Resulullah onlar üzerine bir seriyye göndermişti. Benî Mustalik kabilesi, Resulullah'a gelerek durumu izah ettiler ve yanlış anlaşıldıklarını söylediler. Sonra bu ayetler nazil oldu. Bkz. Muhammed Rüdânî, *Cemu'l-Fevâid*, çev. Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları, İstanbul 2009, 6/415-416; Nureddin Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, çev. Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları, İstanbul 2011, 11/613-614, 11/615-616; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, IV/279. Ravileri güvenilir kimselerdir. İbn Hişâm, *Siyer*, 3/405-406; İbn Sa'd, *Tabakât*, çev. Komisyon, Siyer Yayınları, İstanbul 2014, 2/164; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kebîr*, çev. Abdulvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2010, 9/63-66; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 30/403-405, 959. dipnot.

zamanda bütün insanları küresellik adı altında egemenliği altına alıp tek tipleştirmiştir. Yaşam tarzı, düşünme şekli kendisine benzemeyene hayat hakkını açık ve zımnen vermemektedir. Batı'da "siyahi" ve "Asyalı" söylemleri olumsuz manada çokça kullanılır. Bu kullanımın temel amacı da o insanları aşağılamaktır. Hâlbuki sahabeden birisinin diğerine "siyah kadının çocuğu" demesi, Hz. Peygamber tarafından sert bir şekilde eleştiriye tabi tutulmuş ve bu sözü söyleyen sahabi kendisini affettirmek için büyük gayret göstermiştir. Yine Yüce Kitap, "her bir insanın kendi yeteneğine/kapasitesine/yaratılışına göre iş yaptığını, bu sebeple de kimin Allah'a daha yakın olduğunu bilemeyeceğimizi"[365] bize bildirmektedir. Allah'ın doğuştan bir kimseye verdiği, kişinin kendi irade ve kudretiyle asla elde edemediği/edemeyeceği hususlarda kendisini büyük görmesi, övünmesi, akli olarak da zaten saçma bir iddiadır.

İnsanları kendi irade ve kudretlerinde olmayan hususlarda zemmetmemek, sahip oldukları yetenekler hususunda ise onları tanrılaştırmamak, İslam inancının ve dolayısıyla İslam metafiziğinin amir esaslarından kabul edilmiştir. Böyle bir inanç ve anlayış, benim ırkımdan olmayan ve benim doğuştan sahip olduğum, başkasının ise sahip olmadığı meselelerde itham ve itirazda bulunmamak, benden olmayanla benim kardeşçe/insanca yaşama imkânını vermektedir. Abbasilerde, Selçuklularda ve Osmanlılardaki farklı ırk ve dinlere mensup insanların yüzyıllarca beraber yaşamalarının temelinde bu düşünce/inanç bulunmaktadır. Bu anlayışın bertaraf edilmesiyle de bu beraberlikler dağılmış, son bulmuştur. Allah, herkese ve her şeye eşit muamelede bulunan Adil-i Mutlak'tır.

İslam'ın Tanrısı ne Yahudilerin tanrısı gibi ırkçı ne de Hristiyanların tanrısı gibi insan biçimcidir. Yahudilerin tanrı-

[365] Bkz. İsrâ, 17/84.

sı, sürekli kahreden; Hristiyanların tanrısı ise güya sürekli iyi ve merhamet edendir. İslam'ın Allah'ının 99 isminden 96'sı, iyilik ve güzellik hakkında iki veya üçü ise kulları arasında adaletin tesisi, dolayısıyla hesap sormayı ve tedib etmeyi ifade eder tarzdadır. Bu durum, Müslümanların hayatında da bu şekilde tezahür etmiştir/etmektedir.[366] İngiliz tarihçi Arnold Toynbee, *Hatırat*'ında dinlere bakışını mealen şu şekilde ifade etmektedir: Neden Yahudi değilim? Çünkü Yahudilik, yalnızca Yahudi ırkından gelenlere mahsustur. Bu sebeple ırkçı bir tanrıya inanmak istesem de bu, olmayacak bir iştir. Neden Hristiyan değilim? Hristiyanlık, mutlak iyi bir tanrıya inandığını iddia etmesine rağmen eşyanın aslının/tabiatının kötü olduğunu söylüyor. Bu, mantıksal çelişkidir ve ben mantıksal çelişkiler içinde olan bir tanrıya inanmam. Neden Müslüman değilim? İslam, son din olduğunu iddia ediyor.[367] Dikkat edilirse Toynbee, İslam'a neden inanmadığının mantıklı bir cevabını vermemekte ya da verememektedir.

g) Mabedin Kutsallığı

İslam inancında mabet kutsaldır ve korunmaya değerdir. Mabetlerin yıktırılması, saldırıya uğraması, Müslümanlar tarafından hep hor görülmüş ve eleştirilmiştir. Resulullah ve Müslümanlar, mabetleri korumuşlar ve mabette olanlara ve mabede sığınanlara ihtiram göstermişlerdir. Resulullah, savaş sırasında bile mabetlere hep ayrıcalık tanımış ve onların tahrip edilmesine izin vermemiş, mabette olanlara, oraya sığınanlara dokunulmamasını emretmiştir. Seriyye gönderirken mabetlere, kadınlara, yaşlılara, hastalara, çocuklara doku-

366 Bkz. Gürbüz Deniz, "İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri" (*İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı* içinde), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 88 vd.

367 Arnold Toynbee, *Hatıralar: Tecrübelerim*, çev. Şaban Bıyıklı, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s.160-168.

nulmamasını sürekli hatırlatmıştır. Çeşitli zamanlarda mabetlerin korunması ile ilgili teminatnameler yayımlamıştır. Resulullah ve ashabı, bu ahlakı şu ayetten almışlardır: *"Onlar sırf 'Rabbimiz Allah'tır.' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarıldılar. Eğer Allah, insanların kimini kimiyle savmasa, tapınaklar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça anılan mescitler yerle bir edilirdi. Allah, kendisine yardım edenlere elbette yardım eder. Allah güçlüdür, her işin üstesinden gelir."*[368]

Kâbe, ilk kuruluşundan beri kutsal kabul edilmiş,[369] cahiliye Arapları bile Kâbe'ye sığınanlara dokunmamışlardır. Resulullah da bu hassasiyeti vefatına kadar canlı tutmuştur. Bu ihtiram ve korunma hassasiyeti zaman zaman ihlal edilse bile[370] süreklilik arz etmiştir.

Mabetlere gösterilen bu hassasiyet, İslam düşüncesinde insanın iradesine, inanç tercihine, mabet ilgisindeki inancına gösterdiği saygıdan kaynaklanmaktadır.

Hz. Muhammed'in hayatında mabet olarak var olan mescid, Müslümanlar tarafından büyük fonksiyonlar icra eden mekândır.[371] Resulullah, mezarlıkları mabet hâline getirenlere lanet ederek, Müslümanların, mezarları ve kendi mezarını mabet edinmemeleri ve puthane hâline getirmemeleri için uyarılarda bulunmuştur.[372]

İnsani ilişkilerde olduğu gibi İslam düşüncesi, mimaride de kendi özgünlüğünü gösterebilmiştir. Ancak zamanla bazı abartılı eserlerin/mabetlerin etkisinden de kurtulamamıştır. İslam düşüncesi; mimaride/sanatta dışsal basitliğe önem vermişse de tarih içinde Hristiyan mimarisinin etkisinden kurtu-

---

368 Hac, 22/40.

369 İbn Sa'd, *Tabakât*, çev. Komisyon, Siyer Yayınları, İstanbul 2014, 1/229-230, 3/686.

370 İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/486-543.

371 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/301, 1/303, 8/8, 50, 60, 72.

372 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/243-246.

lamamıştır. Mescid ile kilise arasında fark çok nettir. Bizde mabedin örneği Kâbe'dir. Basit, dikdörtgen bir şekildir ve fonksiyoneldir. Selçuklular döneminin sonlarına kadar mabet bu basit tarzını nispeten korumuştur. Ancak İstanbul'un fethiyle beraber, bizde de mabet, katedrale kıyasla sade olsa da birçok unsurunda kiliseye benzemeye başlamıştır. İslam mimarisinin esasta basit olmasının sebebi; güçlü bir metafiziğe yani Tanrı inancına sahip olmasındandır. Yeryüzünün her tarafı Müslümanlar için mabet hükmündedir. Çünkü İslam'ın Tanrısı her yeri ve her zamanı kuşatandır. Allah, gök kubbenin her yerinde ve zamanın her anında kullarını gören, bilen, anlayandır. O, mutlak Alîm, Latîf ve Habîr'dir. Buna kıyasen Hristiyanların tanrı tasavvuru, tanrı inancı ise insan biçimci olmasından dolayı egemenliğini büyük, hatta ürkütücü mabetlerle temin etme cihetine yönelmiştir.

h) Adalet Hassasiyeti

İslam inancında, özelde İslam fıkhında, ceza vermede, adalet; mükâfatta ise merhamet esas alınmıştır. Bu anlayış, Allah'ın Rahman ve Rahim isimlerinin gereği olarak; uhrevi ceza ve mükâfatlar babında Kur'an'da ifade edilen hususlardandır. Çünkü cezada adalet; iyi niyetli olsun, kötü niyetli olsun misli kadardır. Savaş hâli dâhil olmak üzere, hiç kimseye işkence ile ceza verilemez. Hatta Hz. Peygamber, amcası Hz. Hamza'yı vahşice şehit edene kızmış ve bu kızgınlığından dolayı, onu şehit edenin de onun gibi sert bir şekilde öldürülmesini istemiştir. Ancak Allah, Hz. Peygamber'i bu hususta uyararak bu eyleminden vazgeçirmiştir.[373] Savaş hâlinde/psikolojisinde bile birisinin ağzını, burnunu veya herhangi bir uzvunu kesmek o kimseyi işkence ile cezalandırmak ya da öl-

[373] Muhammed Rüdânî, *Cemu'l-Fevâid*, çev. Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları, İstanbul 2009, 5/542-543; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, s. 4916.

dürmek, Kur'an'dan hareketle İslam hukukçularınca yasaklanmıştır.[374]

Cezada misli gibi bile olsa işkence ile ceza vermek, Hz. Hamza olayında olduğu gibi Müslümanlara helal kılınmamıştır.

Mükâfatta merhametin esas alınmasının sebebi, buna muhatap olan kimsenin iyiye yönelmesini dünyada teşvik etmek, ahirette ise iyiliğe daha fazla, katbekat karşılık vermek içindir. İslam hukukunda, hukuki işlemlerde bireysel sorumluluk esas alınır ve suçun cezası da şahsidir. Kabileci, kinci, toptancı, örgütçü öneri ve eylemler asla onaylanmamıştır.

Hristiyanlıkta, engizisyon mahkemesinin verdiği cezalar çok trajiktir. İnsanları yakarak öldürmek kadar kaba ve vahşi bir ceza tarzı olamaz. Ancak zamanımızda ne yazık ki bu engizisyon tarzı ceza verme, Müslüman örgütlerince de meşru görülmektedir.

Bu bağlam dolayısıyla şunu ifade etmemiz gerekir. Zimmi hukuku her ne kadar modern zamanlarda yerli ve yabancı oryantalistler tarafından eleştirilse de aslında İslam düşüncesindeki zimmi hukuku, benden olmayanın yani benim gibi inanmayan birinin benimle beraber, benim egemenliğim altında, belli hukuki kurallar çerçevesinde kendisinin bireysel hukukunu ve ahlakını yaşama hakkıdır. Bu zimmi hukukunun sağladığı maddi karşılık olarak muhataba mutlaka bir hizmetin özellikle de yaşama emniyetinin verilmesi zorunludur. Hizmetin olmadığı yerde zimmete konu maddi menfaat de söz konusu değildir.

Hristiyanlıkta zimmi hukuku yoktur. Eğer benim egemenliğim altında isen benim gibi yaşaman, benim gibi inanman

---

[374] Resulullah, "Hiçbir şekilde müsle yapmayın!" diyerek "müsle"yi yasaklamıştır. Abdürrezzâk es-San'ânî, *Musannef*, çev. Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları, İstanbul 2012, 18/540; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 8/362.

gerekiyor. Aksi hâlde ya benim yanımdan gideceksin ki buna gücün yetiyorsa yapabilirsin, aksi hâlde ölümden başka bir çıkış yolun yoktur. Hristiyanlığın egemen olduğu modern toplumlar bile, ne yazık ki bu şekle doğru hızlıca ilerlemektedirler. Kendi insanına engizisyon tarzı ceza veren Hristiyanlığın kendisinden olmayanlara verdiği cezaları tahayyül etmek oldukça ürkütücü olmalıdır.

Yahudilikte zimmi hukuku bulunmaktadır. Ancak kimlere zimmet hakkı tanınacaktır sorusuna din adamları, kendi yetkilerinden hareketle imkân vermekte ya da isterlerse vermemektedirler. Kendilerinin içinde yaşayıp kendilerine zimmet hakkı verilmeyen insanlara karşı Yahudi hukuku çok acımasızdır. Örnek olarak, Müslüman Filistinlilere Yahudi din adamları zimmi statüsü tanımamışlardır. Bu da kanaatimizce bugün Filistin'de yaşanan büyük insanlık trajedisinin sebeplerinden biridir.

İslam düşüncesinde varlığın ve özellikle de insanın nihai anlamda konumlandırılması, hayat ile ölüm arasındaki ilişki dikkate alınarak yapılandırılmıştır. Ölüm gerçeği ve yeniden dirilişe olan inanç, kahredici dünyevileşmeyi bir şekilde sınırlandırmış, insanları adil olmaya teşvik etmiştir. İslami düşüncede mülkün mutlak sahibi Allah'tır. İnsanlar ise mülkün mukayyed sahipleridir. Bu anlayış, Müslümanların mülkiyet konusunda daha hassas/adil olmalarını temin etmiş ve mülkiyetteki bu hassasiyet, insanları mülkiyet sahibi olurlarken onları incitmeme hususunda hassas davranmaya teşvik etmiştir.

Eğer diriliş varsa ve her yapılanın hesabı da verilecekse, insanın başta hemcinsleri olmak üzere bütün âleme ve özellikle de insana karşı mütevazı ve adil olması zorunluluk hâline gelmektedir. Hiçbir din, ahiretin gerekliliğini ve ahvalini İslam kadar teferruatlı bir şekilde anlatmamıştır. Eğer diriliş yoksa insanlığın şimdiye kadar tecrübe edilen hayatından

da anlaşılacağı üzere, insanı bu dünyada tatmin edecek hiçbir hedef ve gaye yok demektir.

k) Özgürlük ve Tercih Serbestliği

İslam düşüncesinin hâkim olduğu yerlerde, insanlar özgür olduğu için serbest tercihlerde bulunabilir, kimseye baskı uygulanmaz ve herhangi bir düşünceyi kabule zorlanmaz: *"İşte böyle, [ey Resul,] onlara öğüt ver; senin görevin yalnızca öğüt vermektir: Sen onları [inanmaya] zorlayamazsın."*[375]

"Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunan herkes, eksiksiz inanıp güvenirdi. Böyleyken inanıp güvenenlerden olsunlar diye onlara baskı mı uygulayacaksın?"[376]

Asıl olan, hak ve batılın, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün, hakikat ile hurafenin ortaya çıkmasıdır. Gerçek ortaya çıktıktan sonra insanlar tercihlerinde serbesttirler, sonucu kabul ve reddetmekte bütün sorumluluk kişiye aittir. Bundan dolayıdır ki İslam düşünce sisteminin hâkim olduğu yerlere insanlar göç etmişler ve İslam düşüncesinin kanatları altında yaşamayı tercih etmişlerdir. Hz. Muhammed zamanında yaşayan Yahudiler, ihanet etmedikçe kendilerine dokunulmamıştır. Ne zaman ki ihanet edip düşmanla iş birliği içine girerek antlaşmaları bozmaya başlamışlar, işte o zaman cezalandırılmışlardır. Dünyada her yerden kovulan Yahudiler, Endülüs'te İslam şemsiyesi altında kendilerini güvende hissetmişler ve inançlarını serbestçe yaşamışlardır. Hristiyanlar Endülüs'ü işgal edince, kendilerini güvende hissetmeyen Yahudiler, Osmanlı şemsiyesi altına sığınmışlardır. Bugün Yahudiler, tarih boyunca kendilerine yaşam hakkı tanımayan Hristiyanları yanlarına alarak, başta özellikle de mazlum Müslüman halklara ken-

---

[375] Ğâşiye, 88/21-22.

[376] Yûnus, 10/99. Benzer diğer ayetler için bkz. Nûr, 24/54, Bakara, 2/256 vb.

dilerine yapılan zulmün aynısını hatta daha şiddetlisini uygulamaktan çekinmemektedirler.

l) Eleştiri ve İhya (Değişebilir ve Sürdürülebilir Bir Yapı)

İslam düşünce sistemi, eleştiriye ve istişareye açıktır. Eleştiriye açık olması, onun çağlar boyu bir ırmak gibi geçmişten geleceğe akmasını temin etmiştir, temin etmeye de devam edecektir. Bu da onu canlı ve uyanık tutar. Eleştiri kapısını açık tutması, farkındalığını sürekli kılar. Hem danışır hem görüş alır.[377]

Eleştiri, İslam düşüncesinde yozlaşan, deforme olan, uygulanabilir özelliği kalmayan yerlerini tamir etme veya yenileme imkânı verir ve İslam düşünce sistemine dinamiklik kazandırır. Aşağılamayan ve hakaret içermeyen bütün eleştiri oklarına bağrını açan ve onları serinkanlılıkla karşılayan İslam düşüncesi, eleştiriyi, kendini yaşatan bir gıda olarak görür. Olumlu eleştirilerin kendisini ihya ettiğine inanır.

Düşünmek, insanoğlunun en tabii hakkıdır. Onun bedenine zincirler vurulabilir, duygularına ve düşüncelerine ise asla! İnsanın düşüncesi özgürdür, her şart ve ortamda devam eder, ona prangalar vurulamaz.

Düşünce, insanoğlunun ürünü olduğundan eksiklik ve yanlışlıkla maluldür. Her zamanı ve zemini kuşatamayan, geleceği bilmeyen ve gelecekte oluşacak sorunlara mutlak anlamda hâkim olmayan insanın, her zaman ve zemini kuşatan düşünceleri üretemeyeceği malumdur. Zaman ve mekânla sınırlı insan, tabi ki yeni soru ve sorunlara çözümler üretme sorumluluğunun farkında olmalıdır. Yeni soru ve sorunlara çözüm üretme atölyesi, insanın zihnini de diri ve dinamik tutar. Bağ-

---

[377] Danışmayı ve görüş alışverişini öneren ayetler: "*…Buyrukları da aralarında şûradır…*" Şûrâ, 42/38; "*… (Ey Resul!) Toplumu ilgilendiren her konuda onlarla müşavere et…*" Âl-i İmrân, 3/159. Benzer diğer ayetler için bkz. Neml, 27/32, Nisâ, 4/83.

rını eleştiriye açan İslam düşüncesi, körelmez, sabitlenmez, atıl kalmaz, süreç içinde hep canlı ve işler/çalışır durumda olur. Bundan dolayı da İslam nassında (Kur'an ve sünnette) her soru ve sorunun cevabı yoktur, hele hele yarının cevabı -her zaman- verilmemiştir ki insanın kendi problemlerini çözmede kendisi yetkili ve etkili olsun! Zihni berrak ve çalışır durumda, ürettikleri işe yarar ve sürdürülebilir bir potansiyelde olsun.

SONUÇ YERİNE

İslam akaidi; metafizik nefesi hâlâ üzerinde taşımaktadır. Üflenince insanlığı canlandıracak ve aydınlatacak bu nefesin varlığının gerekçesi, nispeten bu eserde anlattıklarımızda aranabilir. Doğrusu yenilenmiş bir İslam düşüncesi ve metafiziğine olan ihtiyacımız aşikârdır. Fakat zihni harekete geçirecek gerekçeli, tutarlı ve yol gösterici metinlere muhtaçlığımız da malumdur.

Bu kitaptaki hedefimiz; Müslüman aklının iman ilkelerini bugün nasıl anlayabilirimin imkânlarını anlamaya, anlatmaya ve bazen de sorgulamaya odaklanmadır. Bunun yanında dar çerçevede de olsa yeni metafizik meseleleri nasıl anlamamız gerektiği üzerinde de duruldu. Özellikle iman ilkelerinin ontolojik statüleri dikkate alınarak yeniden anlaşılmasına gayret edildi. Bunun yanında tutarlı ve bütünlüklü olmayan yorumlar eleştirilerek yeni alternatifler sunulmaya çalışıldı.

İslam akaidinden hareketle oluşan İslam metafiziği, genel manasıyla, Müslümanların -ana eksen olarak- Kur'an ve sünnetten hareketle ve diğer kadim din ve dünya görüşlerinden de faydalanarak varlığa bakışları ya da varlığı tümel ve tikel manada yorumlamalarıdır. Bu yorumların bir kısmı zaman içerisinde fonksiyonunu icra ettikten sonra sahneden çekilmiş olsa da bazı yorumlar çağları aşarak varlıklarını sürdürmektedir.

İslam metafiziği, beşerî zihnin mahsulü olduğu için asla bir din olmadığı gibi, bütün Müslümanları bağlayıcı da değildir. İsteyen istediği yorumu tercih etmekte veya yeni yorumlar geliştirmede hür ve özgürdür. Tarihî süreçte ve zamanımızda bazıları din hakkında yapılan bazı yorumları nass gibi algıladıklarından birçok yanlışın içine düşülmüş, din hakkında yapılan bazı yorumların ise değişmez dinî yasalar olarak kabul edilmesinden dolayı Müslüman aklının gelişmesinin önünde engeller oluşmuştur. İslam metafizik esaslarından aldığımız ilhamla her

dinî yorum muhterem olduğu gibi tahammül edilebilir olmalıdır. Ancak hiçbir yorum din değildir. Bu bakış açısı; Müslüman düşünürleri, hakikati nerede bulurlarsa bulsunlar onu almaya kendilerini görevli hissettirmiştir.

İnsanlar varlığı (mümkün ve zorunlu) kendi kapasiteleri kadar anlayabildikleri için varlık da onların kapasitesi kadar onlara kendisini açmaktadır. Bu manada varlık dikey ve yatay katmanlar ve uzamlar içermektedir. Varlığa karşı alınan tavır ya da konumlanma, tarihî süreç içerisinde bütün medeniyet, din ve kültür havzalarında farklılık arz etmiş, Müslümanlar da bu farklılığı bünyelerine taşımış ve yaşatmışlardır. Farklılık; hayatı kolaylıkla yaşama imkânı tanıdığı gibi hakikate farklı cephelerden bakmada da zenginlik aracı olmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki İslam medeniyeti, varlığını inanç ilkeleri ve ahlaki ilkelere bağlılığı ile güçlü bir şekilde sürdürmüştür. Varlığı anlama ve ondan faydalanma ciheti ise eksik kalmış ve bugün de bu eksiklik İslam medeniyetinin var oluşa çıkışına en büyük engeli teşkil ettirmektedir.

Müslümanlar, hiç kimseyi sorgulanamaz (lâyüsel) ve mutlak olarak hakikatin tek temsilcisi görmemişlerdir. Kişilerin ve tüzel kişiliklerin doğruları olduğu gibi yanlışları da vardır. Hatta doğrudan Allah'ın Kitabı üzerinden yapılan yorumları bile asla mutlak din olarak algılamamak gerekir. Ancak ilimde rasih olanlar, nassı akılla yani burhanla temellendirenler, genel kitle nazarında çok kabul görmemiş olsalar da ortaya koydukları hasılayla çağları aşarak bizlere ulaşmışlardır.

Bununla beraber İslam düşüncesinin kendisine esas aldığı temel; elbette ki vahyin bizzat kendisi olmuştur/olmalıdır. İslam düşüncesi dün olduğu gibi bugün de varoluşta bulunma, kendini yeniden açma imkânına sahiptir. Bu imkânın sıhhati, bilgi birikimine ve samimiyetle yapılan çalışmalara muhtaçtır. Aksi takdirde onun adına söylenen söz ve yorumların, tartışmalı olmalarının bir sakıncası olmasa da İslam'a aidiyetleri tartışmalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Abdurrâzık, Mustafa, *Temhîd li-Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1363.

Alıcı, Mehmet, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012.

Âlûsî, Hüsâm Muhyî al-Dîn, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Cambridge 1965.

Altaytaş, Muhammet, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.

Altıntaş, Hayrani, "Is There Any Sımılarıty Betwen "Al-Munkıdh min Al-Dalal" and "Discourse On Method", *Journal Of Islamıc Research*, v. 3, no: 2, December, Rotterdam 2010.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985.

Armstrong, Karen, *İncil*, çev. Ilgın Yıldız, Versus Kitap, İstanbul 2007.

Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2016.

Atay, Hüseyin, *Ben: Akıl ve Kur'an Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*, Destek yayınları, İstanbul 2019.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

Bayam, Emine Gören, "Açık Teizmin Geleneksel Tanrı Tasavvuru ve Süreç Teizmi ile İlişkisi", *SBARD*, Yıl: 13, Sayı: 25, 2015/1.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1999.

Bedevi, Abdurrahman, *Müellefâtu'l-Gazzâlî*, Kahire 1961.

Bilgiz, Musa, "Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 25, Erzurum 2006.

Bîrûnî, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2005.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, cilt 2, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 cilt, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

Çelebi, İlyas, *İslâm'ın İnanç Esasları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Demirci, Kürşat, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2015.

Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2016.

Deniz, Gürbüz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, DİB Yayınları, Ankara 2017.

Deniz, Gürbüz, "Hayy b. Yaqzan and Its Quranic References", *Journal Of Islamıc Research*, v. 1, no: 2, December, Rotterdam 2008.

Deniz, Gürbüz, "İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

Deniz, Gürbüz, "Müslümanların Bir Değeri Olarak İbni Haldun", *Eskiyeni Dergisi*, Sayı: 2, Yaz, Ankara 2006.

Doğru, Erdinç, "Lafzatullah'ın Etimolojik ve Fonetik Analizi", *Eskiyeni Dergisi*, Sayı: 32, Bahar, Ankara 2016.

Ebu Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1962.

Eliade, Mircea, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2006.

Esed, Muhammed, *Sahîh-î Buhârî (İslam'ın İlk Yılları)*, çev. Mustafa Armağan, İşaret Yayınları, İstanbul 2001.

el-Attas, Nakib, *Prolegomena to Metaphsics of Islam*, Kuala Lumpur 1995.

el-Attas, Nakib, *Islam Secularism and Phılosophy of Future*, London 1984.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn/Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.

el-Belhî, Ebû Zeyd, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs/Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu, Zahid Tiryaki, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2012.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Ergin Kitabevi, İstanbul 1959.

el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Ruh*, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *Kitâbû'l-İrşâd/ İnanç Esasları Klavuzu*, çev. Sabri Yılmaz vd., TDV Yayınları, Ankara 2016.

el-İsfehani, Râgıb, *el-Müfredât/Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.

el-Yunânî, Kustâ b. Lûkâ, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), İstanbul 2009.

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tevhidin Esasları*, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

en-Nesefî, Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 2 cilt, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2003.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

er-Râzî, Fahruddîn, *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtîhu'l-Ğayb*, çev. Cafer Sadık Doğru vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1992.

es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.

es-San'ânî, Abdürrezzâk, *Musannef*, çev. Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları, İstanbul 2012.

et-Taftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.

Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.

Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, thk. Albir Nasrî Nadir, Beyrut 2002.

Farabi, *Medinetu'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, Ankara 2001.

Fârâbî, *Merâtibü'l-Mevcudât (Siyâsetu'l-Medenniyye)*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1993.

Frank, Daniel H.- Leman, Oliver, *Yahudi Felsefesi Tarihi*, çev. Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2018.

Frank, R. M., *al Ghazali and The Asharite School*, Londra 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Feysalu't-Tefrika (Mecmûatu'r-Resâil-i İmam Gazzâlî)*, Beyrut 1996.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalü't-Tefrika/İslâm'da Müsâmaha*, çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 2004.

Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı/Tehâfüt el-Felâsife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.

Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, Beyrut 1986.

Gazalî, *Mişkâtu'l-Envar/Nurlar Âlemi*, çev. Şadi Eren, DİB Yayınları, Ankara 2014.

Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Semih Değim, Beyrut 1993.

Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı* (Arapça-Türkçe parelel metin), çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Gener, Cihangir, *Ezoterik Bâtını Doktrinler Tarihi*, Helios Yayınları, 17. Baskı, İstanbul 2018.

Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford 2009.

Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İ. H. Üçer, M. F. Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

Gündüz, Şinasi (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Baskı, Ankara 2007.

Gündüz, Şinasi, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2007.

Hamidullah, Muhammed, *Introduction To İslam*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2011.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2013.

Heysemî, Nureddin, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Çev. Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları, İstanbul 2011.

Hunke, Dr. Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972.

Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.

İbn Manzûr, Ebû Cemâleddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955.

İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvânî, Paris 2007.

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Ed. Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İbn-i Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, Birinci Kitap, çev. Esin Kahya, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2015.

İbn Sinâ, *eş-Şifâ (İlâhiyat)*, thk. G. C. Anawati, Sait Zayed, y.y., trs.

İbn Sînâ, "fî Ma'rifeti'n-Nefsi Natıkati ve Ahvaliha", (*Ahvâl-i Nefs* içinde), Paris 2007.

İbn Sînâ, "İhlâs Suresi Tefsiri" (*Kur'an'ın Felsefî Okunuşu, İbn Sinâ Örneği* içinde), çev. Mesut Okumuş, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *Tefsir-i Suretu'l-A'lâ (et-Tefsîru'l-Kur'anî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefi İbn Sînâ* içinde), thk. Hasan 'Asî, Beyrut 1983.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1953.

İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşiyye fî Tevhîdihi Teâlâ ve Sıfatihi*, Haydarabad 1335h.

İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1986.

İbni Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul 2014.

İbn Kesîr, *İbn Kesîr Tefsiri*, çev. Abdulvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul 2010.

İbn Sa'd, *Tabakât*, çev. Komisyon, Siyer Yayınları, İstanbul 2014.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd., Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine", çev. Hüseyin Aydın vd., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, Sayı: 7, Bursa 1988.

İmam-ı Azam, *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.

Kara, Cahit, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2015.

Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, DİB Yayınları, Ankara 1975.

Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, Sad. Orhan Şahik Gökyay, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008.

Kaya, Mustafa, "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. xv, Sayı: 1, Ege Üniversitesi, İzmir 2013.

Klavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.

Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiye I*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.

Kindî, "Uyku ve Rüya'nın Mahiyeti Üzerine" (*Kindî/Felsefî Risâleler* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Küre Yayınları, İstanbul 2017.

Kocabaş, Şakir, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Kumeyr, Yuhanna, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

Lazarus, Hava Yafeh, *Studies in al Ghazali*, Jerusalem 1975.

Lizzini, Olga, *Islamıc Angelology, Tradıtıon And Phılosophıcal Eleboratıon. Some Brief Observatıons, Documents For Muslım-Chrıstıan Understandıng*, Encounter, August, September, 1996.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012.

Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, çev. Hüseyin Sudi Erdoğan, Hicret Yayınları, İstanbul 1981.

Marmura, Michael E., "Ghazali and Asharism Revisited", *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 12 (2002).

Nadir, Albir Nasrî, *en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sînâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

Okuyan, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2017.

Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara 2005.

Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Divan Kitap, Ankara 2015.

Razi, Fahreddin, *El-Muhassal/Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 2. Baskı, Tahran, trs.

Russel, Normann, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristik Tradition*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Şahin, Eyüp, *Farabi'de Zihin Felsefesi*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî*, ter. Ali Haydar Doğan, Dila Yayıncılık, İstanbul 2011.

Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi/Şerhu'l-akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

Tarakçı, Muhammet, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, KURAMER Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2018.

Tatar, Burhanettin, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.

Toynbee, Arnold, *Hatıralar: Tecrübelerim*, çev. Şaban Bıyıklı, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Tunagöz, Tuna, *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.

Tunçbilek, H. Hüseyin, *İbn Sînâ* ve "*Risâletü'l-Melâike*" *Adlı Eseri*, Harran Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 2001.

Tura, Saffet Murat, *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, Metis Yayınları, İstanbul 2015.

Türcan, Galip, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, İstanbul 2006.

Türker Küheyl, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımında Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956.

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.

Watt, W. M., *Muslim Intellectual: A study of al Ghazali*, Edingburg 1963.

Winter, T. J., (Abdülhalim Murad), *Postmodern Dünyada Kıbleyi Bulmak*, çev. Ömer Baldık-Muhammed Şeviker, Timaş Yayınları, İstanbul 2003.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, trs.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. Mesut Okumuş vd., Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1993.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Yörükan, Yusuf Ziya, *Şihabeddin Suhreverdî ve Nur Heykelleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

DİZİN

A

Ahiret, vi, 23, 76, 83, 87, 92, 97, 102, 103, 107, 108, 110, 113, 118, 119, 130, 180
Ahlâk, 134, 163, 174, 176
Akaid, vi, ix, 22, 27, 67, 110, 142, 144, 156
Akıl, xii, 5, 6, 12, 25, 30, 33, 53, 59, 61, 62, 63, 65, 74, 76, 78, 82, 96, 121, 142, 146, 147, 158, 173, 179
Aristoteles, 7, 15, 124, 128, 129, 130, 134, 147, 173

B

Bilgi, iv, vi, 6, 8, 21, 41, 48, 51, 53, 55, 57, 62, 71, 75, 79, 85, 92, 95, 96, 97, 122, 123, 124, 125, 133, 134, 138, 139, 146, 154, 172
Bilginin kaynağı, 123
Birlik, vi, 9, 139

C

Cedel, 4
Cehennem, 35, 36, 117
Cennet, 35, 86

D

Delil, 28, 30, 31
Din Felsefesi, 10
Dua, 33, 58, 80, 152
Düşünce tarihi, 3, 116, 131, 135

E

Ehadiyet, vi, 9, 10, 15
Emanet, 41, 87, 121, 160
Erdem, 158
Evrensellik, 122

F

Faal Akıl, 61, 62, 63, 64, 65, 143
Farabî, vi
Felsefe, iv, vi, ix, 107, 108, 109, 110, 111, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 177, 179, 181
Fıtrat, 173
Fiil sıfatları, 12

G

Gayb, 23, 74, 112
Gayba iman, 17
Gazzâlî, vi, 4, 13, 75, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 123, 127, 131, 132, 133, 137, 142, 147, 149, 154, 173, 176

H

Hakikat, 23, 81, 87, 129, 151, 153, 168
Hakk, 4, 13, 16, 40, 156, 178
Hikmet, 12, 84, 88, 115, 135, 177
Hurafe, 138, 140
Huve, xi, 16, 17, 18
Hürriyet, iv, 91, 94, 99, 101, 102, 103, 104, 174

İ

İbn Sînâ, vi, xii, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 19, 39, 40, 41, 42, 64, 73, 74, 75, 77, 82, 95, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 127, 130, 133, 135, 137, 155, 177, 178, 179, 180
İhsan, 47, 174
İlahiyat, iv, 39, 64, 78, 110, 133, 173, 175, 176, 178, 180
İlim, ix, 1, 9, 18, 78, 89, 132

İman, vi, ix, xi, 1, 3, 17, 20, 22, 23, 25, 26, 37, 42, 75, 80, 99, 105, 106, 107, 118, 123, 124, 144, 156, 171
insan, iv, ix, xi, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 19, 21, 22, 23, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 48, 49, 52, 54, 55, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 116, 117, 118, 122, 124, 125, 134, 135, 141, 144, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 169, 173, 174, 175, 177, 179, 181
İrade, 8, 41, 91, 96, 123, 158, 160, 162
İslam Düşüncesi, xii, 16, 122, 123, 136, 143, 180
İslam Felsefesi, iv, vi, xii, 128, 132, 179

K

Kader, vi, xii, 91, 92, 97, 98, 99, 101, 102
Kelam, iv, vi, 12, 23, 24, 26, 27, 36, 40, 42, 53, 71, 72, 84, 99, 107, 110, 112, 131 132, 135, 140, 144, 180
Kelamcılar, 9, 11, 31, 106, 130, 134, 138, 156

M

Mahiyet, 11, 134
Medeniyet, vi, 1, 149, 172
Melekler, vi, xi, 12, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 51, 59, 99, 100, 101, 113
Metafizik, iv, vi, ix, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 19, 30, 37, 42, 57, 64, 73, 74, 77, 104, 129, 133, 142, 154, 155, 171, 173, 174, 178, 179
Monoteizm, 140, 173
Mümkün varlık, 4, 7, 9, 10, 11, 20, 23, 26, 31, 35, 36, 37, 39, 42, 62, 101, 114

N

Nefs, 64, 108, 109, 111, 116, 134, 175, 177
Nur, 21, 50, 78, 121, 133, 181
Nübüvvet, 73, 75, 82, 181

O

Ontoloji, 133

P

Peygamberler, vi, 30, 31, 59, 66, 73, 74, 78, 79, 80, 82, 83
Platon, 4, 129, 130, 134, 179

R

Ruh, 39, 45, 50, 53, 57, 69, 71, 72, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 174, 175, 179

S

Samed, 13, 19
Sebep, vi, 6, 7, 10, 17, 32, 68, 69, 100, 102, 131, 139, 140, 144, 145, 147, 154
Sebeplilik, 6, 8, 9, 96, 102, 129, 147, 155
Sudûr, 8, 15
Sünnet, 22, 27, 144, 175

Ş

Şirk, 18, 158

T

Tanrı tasavvuru, 93, 165, 173
Tasavvuf, vi, 132
Teklik, 10
Tevhid, vi, 75, 126, 138, 142, 143
Tevil, 112, 113, 142, 144

V

Vahiy, xi, 30, 32, 34, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 77, 143, 146, 180
varlık, iv, vi, xii, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 29, 30, 33, 35, 38, 40, 42, 43, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 70, 74, 75, 78, 79, 84, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 112, 118, 119, 122, 124, 125, 126, 133, 134, 136, 141, 148, 155, 157, 158, 172, 174, 177

Y

Yaratma, 43, 60, 103, 155
Yorum, ix, xii, 1, 5, 48, 75, 95, 96, 101, 104, 114, 116, 124, 129, 140, 142, 145, 146, 147, 157, 172

Z

Zorunlu Varlık, vi, 7, 8, 9, 12